المنظمة العربية للترجمة

باروخ سبينوزا

علم الأخلاق

ترجمة

جلال الدّين سعيد

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

علم الأخلاق

المنظمة العربية للترجمة

باروخ سبينوزا

علم الأخلاق

ترجمة

جلال الدّين سعيد

مراجعة

د. جورج كتورة

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد المنظمة العربية للترجمة
سبينوزا، باروخ
علم الأخلاق/ باروخ سبينوزا؛ ترجمة جلال الدّين سعيد؛ مراجعة جورج كتورة.
374 ص. ـ (فلسفة)
ببليوغرافيا: ص 363 ـ 364.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1556-9
1. الأخلاق ـ فلسفة. 2. العقل. أ. العنوان. ب. سعيد، جلال الدّين (مترجم). ج. كتورة، جورج (مراجع). د. السلسلة.
170

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Spinoza
Ethique

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
هاتف: 753031 ـ 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2407 2034 ـ لبنان
تلفون: 750084 ـ 750085 ـ 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الأول (أكتوبر) 2009

المحتويات

مقدمة المترجم

1 ـ حياة سبينوزا

ولد باروخ سبينوزا بأمستردام في الرابع والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر، سنة 1632، في أسرة يهودية برتغالية. وقد أراد أبواه أن ينشئاه تنشئةً دينيةً فبعثاه إلى مدرسة حاخام مشهور يدعى مورتيرا (Morteira)، فتعلم على يديه اللغة العبرية وتلقّن أصول التلمود. ثم التمس سبينوزا دراسة اللغة اللاتينية لدى طبيب يدعى فان دن إنده (Van den Ende)، مما أضاء في عينيه نوراً جديداً وساعده على اكتشاف فلاسفة القرون الوسطى، وعلى رأسهم القديس توما الأكويني، وفلاسفة عصر النهضة، ومن بينهم فيتشينو وبرونو، وفلاسفة العصر الجديد من أمثال بيكون وهوبز وديكارت. ونظراً إلى ما دأب عليه، منذ كان في الخامسة عشر من عمره، من مجادلة ومحاجة كانتا تحيّران رجال الدين وتفحمهم، فإنه سرعان ما انعتق من ربقة الكنيس اليهودي، فخابت آمال الأحبار التي علقوها عليه طويلاً واضطرهم الأمر، بعد محاولات فاشلة لردعه بالوعد والوعيد، إلى فصله عن الطائفة اليهودية وحرمانه من حقوقه الدينية، وكان ذلك في 27 تموز/ يوليو 1656. ولم يكف الأحبار ذلك، إذ حرّضوا قضاة

المدينة على الحكم عليه بحظر الإقامة فيها، فلجأ إلى إحدى ضواحي أمستردام، بعد ما لقيه من محاولة اغتيال من طرف بعض المتعصّبين، وبعد تنازله التلقائي عن حقوقه في تركة أبيه على إثر ما دبّرته له أخته من دسائس دنيئة لحرمانه من الميراث.

وبقي سبينوزا مدة من الزمن بأوفركرك (Ouwerkerk) حيث كان لابد له من تعلم حرفة يقتات منها، فبرع في صقل الزجاج الذي تصنع منه عدسات المقراب، ثم استقر بقرية رينسبورغ (Rijnsburg) قرب لايد (Leyde)، دون أن يقطع الصلة بأصدقائه القدامى، الذين بقوا له أوفياء إلى آخر حياته، وهم: سيمون دو فريس (Simon de Vries)، وبيار بالينغ (Pierre Balling) وياريغ يلس (Jarrig Jelles) ولويس ماير (Louis Meyer)، وجان بوفميستر (Jean Bouwmeester).

وسنة 1661، شرع سبينوزا في تأليف **رسالة في إصلاح العقل** (*Traité de l'entendement humain*)، إلا أنه لم يتممها، ثم انتقل إلى فوربورغ (Voorburg) حيث أصدر، سنة 1663، الكتاب الوحيد الذي يحمل اسمه وهو كتاب **مبادئ فلسفة ديكارت** (*Les Principes de la philosophie de Descartes*)، ويتبعه في نفس المجلد كتاب **خواطر ميتافيزيقية** (*Les Pensées métaphysiques*). وفي نفس المدينة، تعرف سبينوزا على أصدقاء جدد، من بينهم العالم كريستيان هويغنز (Christian Huygens)، ورئيس الحزب الليبرالي المناهض لأمراء أورنجا، جان دو فيت (Jean de Witt). ولعل اهتمام سبينوزا بأحداث الساعة هو ما شغله عن إتمام الرسالة في إصلاح العقل، وما عطل إنجاز **علم الأخلاق** (*Ethique*)، من أجل تأليف **الرسالة في اللاهوت والسياسة** (*Traité théologico- politique*) (1670)، تلك الرسالة التي «تم تأليفها في جهنم، من قبل يهودي مارق مرتد وبمعونة الشيطان». ولقد صدرت هذه الرسالة خفية الاسم، نظراً إلى

ظروف القمع والاضطهاد التي كانت سائدة آنذاك، وهي ظروف حثت سبيوزا على الهجرة إلى مدينة لاهاي، حيث صديقه وحاميه جان دو فيت الذي حدد له معاشاً بمئتي فلورين.

وعلى إثر غزو جيوش لويس الرابع عشر لهولندا، استولى الحزب الأورنجي على الحكم بعد أن أثار الجمهور ضد الأخوين جان وكورنليوس دو فيت اللذين وقع اغتيالهما والتنكيل بهما بأبشع الطرق، مما كان له الوقع الكبير في نفس سبينوزا.

وتلقى سبينوزا، سنة 1673، عرضاً من أمير بافاريا للتدريس بجامعة هايدلبرغ (Heidelberg)، فرفض هذا العرض خوفاً من أن يحد ذلك من حريته في التفكير والتفلسف الحق.

وفي نهاية تموز/يوليو 1675، بادر سبينوزا بطبع **علم الأخلاق** بعد أن قضى في تأليفه خمسة عشر عاماً، إلا أنه عدل أخيراً عن طبعه عندما بلغه أن جمعاً من العلماء ورجال الدين كانوا له بالمرصاد. أما **الرسالة السياسية**، فقد وافاه الأجل قبل أن يكملها، في الواحد والعشرين من شباط/فبراير 1677. وفي نفس السنة، قام نفر من أصدقائه بنشر مؤلفاته دون ذكر اسم الناشر ولا مكان الطبع، مقتصرين على الحرف الأول من اسم سبينوزا ولقبه.

2 ـ آثاره

كانت حياة سبينوزا، على قصرها، خصبة بما أنتجه الفيلسوف من الكتب والرسائل التي دارت على الكثير من المسائل. ولم ينشر سبينوزا في حياته غير كتابين اثنين، لم يصدر باسمه سوى واحد منهما فقط، هو **مبادئ فلسفة رينيه ديكارت**، وملحقه الصادر بعنوان **خواطر ميتافيزيقية**، وقد نشر هذا الكتاب بأمستردام سنة 1663.

وأما الكتاب الثاني فهو **رسالة في اللاهوت والسياسة** (*Traité théologico-politique*)، ورغم أن هذا الكتاب قد نشر بأمستردام سنة 1670، فقد كُتب على الغلاف أنه طبع في هامبورغ بألمانيا، ولم يذكر اسم صاحبه. وبعد وفاة سبينوزا، نشر أصدقاؤه مجموعة من مؤلفاته تحت عنوان «**المؤلفات المخلفة**»، مع ذكر اسم المؤلف بحروفه الأولى فقط. وتحتوي هذه المؤلفات، حسب الترتيب، على **علم الأخلاق، الرسالة السياسية، رسالة في إصلاح العقل، المراسلات**، و**موجز في النحو العبري** (*Précis de grammaire hébraïque*). ولقد جاءت هذه المؤلفات باللغة اللاتينية، ما عدا بعض الرسائل التي ترجمت في مرحلة لاحقة عن اللغة الهولندية. وباستثناء الترجمة الهولندية التي أصدرها غلازميكر (Glazemaker) للمؤلفات المخلفة، لم يُعد نشر هذه المؤلفات من جديد طيلة القرن الثامن عشر، فلم تنشر إلا في القرن التاسع عشر الذي شهد طبعات مختلفة لها، أهمها على الإطلاق طبعة فان فلوتن ولاند (Van Vloten & Land) من سنة 1882 إلى سنة 1884. وتحتوي هذه الطبعة، بالإضافة إلى المؤلفات المذكورة، على **رسالة في قوس قزح** (*Traité de l'arc-en- ciel*)، ورسالة في بعض الصفحات عن **حساب الحظوظ** (*Le Calcul des chances*)، ومراسلات جديدة لم يقع نشرها في الطبعة السابقة لأنها كانت مفقودة. وأضيف إلى هذه الطبعة أيضاً كتاب مفقود لسبينوزا، اكتشفه فان فلوتن في نسخة أولى عام 1851 ونسخة ثانية عام 1861، قبل أن ينشره سنة 1862، وهو **الرسالة الموجزة في الله وفي الإنسان وسعادته** (*Court traité sur dieu, l'homme et la béatitude*). ومع أن طبعة فان فلوتن ولاند تعتبر طبعة ممتازة، إلا أن طبعة كارل غيبهارت (Carl Gebhardt, 1924) النقدية أصبحت مفضلة عليها في نظر الجميع.

أما الطبعات والترجمات باللغة الإنجليزية، فمنها ترجمة بويل (Boyle) لكتابي **علم الأخلاق** ورسالة **في إصلاح العقل**، وترجمة روبنسون (Robinson) للرسالة الموجزة، وأيضاً ترجمة نفس الرسالة من قبل وولف (Woolf)، وتوجد أيضاً ترجمة لأعمال سبينوزا الرئيسية قام بها إلويس (R. H. M. Elwes).

وأما الترجمات الفرنسية، فمنها ترجمة **علم الأخلاق** التي أعدها في بداية القرن الثامن عشر الكونت دو بولانفيلييه (Le Comte de Boulainvilliers) والتي نشرت سنة 1907، وترجمة لمجموع أعمال سبينوزا، نشرت في القرن التاسع عشر، وهي من إعداد سيسيه (Saisset) وبرات (Prat). أما الترجمة الدقيقة والصارمة التي تعتبر إلى يومنا هذا مرجعا رئيسيا لفلسفة سبينوزا، فهي التي أعدها شارل أبون (Charles Appuhn) منذ سنة 1904، وهي تشمل كل مؤلفات الفيلسوف المعروفة، باستثناء **الموجز في النحو العبري**، والرسالتين **في قوس قزح وفي حساب الحظوظ**. وتوجد أيضاً ترجمة لكتاب **علم الأخلاق** قام بها غيرينو (Guérinot)، وترجمة **لرسالة في إصلاح العقل** من إعداد كويريه (Koyré). وصدرت أيضاً عن دار غاليمار للنشر، عام 1954، ترجمة جديدة لأعمال سبينوزا اشترك فيها كل من رولان كايوا (R. Caillois) ومادلين فرانسس (M. Francès) وروبير مزراحي (R. Misrahi). وصدرت أخيراً ترجمتان لكتاب **علم الأخلاق**، الأولى من إعداد برنار بوترا (B. Pautrat) سنة 1988، والثانية من إعداد روبير مزراحي سنة 1990.

3 ـ علم الأخلاق

اصطنع سبينوزا في كتاب **علم الأخلاق** منهج الرياضيين في الهندسة، وأسرف في اصطناع هذا المنهج، حتى لقد جاء كتابه أشبه

بكتب علماء الهندسة منه بكتب الفلاسفة، لما تضمنه من تعريفات وبديهيات ومصادرات وقضايا وبراهين وحواشي وما إلى ذلك مما يصطنعه علماء الهندسة في كتبهم ورسائلهم. وفي الواقع، ليس سبينوزا أول من بادر بعرض فلسفته على النمط الهندسي، بل سبقه في ذلك عدد من الفلاسفة، من أمثال فرفريوس، وبركليس، ودونس سكوت، وبرجرديرك، وبرونو، وابن ميمون، . . . إلخ[1]. ومنذ كان سبينوزا مقيماً في برينسبورغ، أي منذ 1661، فهو قد فكر في عرض مذهبه على النهج الهندسي، وليس أدل على ذلك من الرسالة التي بعثها إلى ألدنبورغ، رداً على رسالة هذا الأخير بتاريخ 16 ـ 21 آب/ أغسطس 1661 (وهي الرسالة رقم 2 في طبعة فان فلوتن ولاند). هذا فضلاً عن تذييل **الرسالة الموجزة** التي يرجع تأليفها إلى نفس التاريخ تقريبا، حيث نجد محاولة أولى لاصطناع المنهج الهندسي. ثم إن هذا المنهج هو الذي توخاه سبينوزا في **مبادئ فلسفة ديكارت**، هذا الفيلسوف الذي تبنى هو الآخر نفس المنهج في ردوده على الاعتراضات الثانية.

إذاً، في الفترة التي قضاها سبينوزا بقرية رينسبورغ، ألف الباب الأول من **علم الأخلاق** في شكله الأصلي، وأرسله إلى بعض أصدقائه ليطلعوا عليه ويدرسوه ويبدوا رأيهم فيه. وواصل سبينوزا إنجاز كتابه هذا سنوات طويلة، مرسلاً في كل مرة ما أتمه إلى أصدقائه، موصياً إياهم بألا يطلعوا أحداً على عمله طالما لم يكمله (انظر الرسالة 28، حزيران/ يونيو 1665)، فأدخل عليه بعض

(1) Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza; Unfolding the Latent Processes of his Reasoning* (New York: Schocken Books, [1969]), vol. 1, pp. 40-41.

التغييرات التي عطلت إنجازه، رغم أنه لم يشغله عنه أمر منذ أن أصدر **مبادئ فلسفة ديكارت** سنة 1663. إلا أنه تشاغل فعلاً عن هذا العمل إبان الرسالة التي بعثها بتاريخ حزيران/ يونيو 1665 إلى أحد أصدقائه متحدثا فيها عما يأخذه تأليف **علم الأخلاق** من وقته، فعكف على تأليف **رسالة في اللاهوت والسياسة**، إسهاما منه في التصدي لموجة العنف التي كانت سائدة آنذاك ضد حرية التفكير، ورغبة في ضم صوته إلى صوت أصدقائه الذين ما انفكوا ينادون بعلمانية الدولة وحرية المعتقد. وعلى إثر صدور **الرسالة في اللاهوت والسياسة** سنة 1670، أكب سبينوزا من جديد على تأليف **علم الأخلاق**، بعدما تشبع في هذه الأثناء بقراءات متنوعة عرفته مثلا بهوبز (Hobbes) وبالمجادلات التي أثارها مذهبه، ولولا هذه القراءات ما كتب لـ **علم الأخلاق** أن يكون على شكله الحالي.

وفي نهاية سنة 1674، أتم سبينوزا تأليف **علم الأخلاق** ووزّع بعض النسخ من المخطوط الأصلي على أصدقائه وعلى أصدقاء جدد، مثل تشيرنهاوس (Tschirnhaus) وشولر (Schuller). وعلى الرغم مما لقيته **الرسالة في اللاهوت والسياسة** من استنكار شديد من قبل السلطات الدينية التي أقرت العزم على حظر إصدار أي كتاب آخر من تأليف «اليهودي الجحود»، إلا أن سبينوزا كان ينوي نشر كتاب **علم الأخلاق**، وأخذ الاستعدادات اللازمة لذلك، كما يفيد المكتوب الذي أرسله إليه ألدنبورغ، بتاريخ 22 تموز/ يوليو 1675 (انظر الرسالة 62)، لكن رد سبينوزا على هذا المكتوب يفسر لنا أسباب تراجعه، إذ قال: «لقد وصلتني رسالتك بينما كنت على أهبة السفر إلى أمستردام كي أدفع الكتاب الذي حدثتك عنه إلى الطبع. ولما كنت منشغلا بذلك إذ ذاع نبأ صدور كتاب لي عن الله، حيث أسعى إلى إنكار وجوده، وصدق بهذا النبأ عدد كبير جداً من

الأشخاص. وبعض اللاهوتيين (لعلهم أول من روّج هذه الإشاعة) قد اغتنموا الفرصة لرفع شكوى ضدي أمام الأمير والقضاة، ثم إن بعض الديكارتيين الأغبياء الذين عرفوا بتأييدهم لي لم يجدوا بداً، كي يتبرؤوا من كل شبهة، من الإعراب في كل مقام عن كرههم الشديد لأفكاري ومؤلفاتي. ولما بلغني ذلك من أشخاص جديرين بالثقة، فأخبروني في نفس الوقت بما يدسه لي اللاهوتيون من مكائد، قررت أن أرجئ نشر ما أعددته، عسى أن تتضح الأمور، إلا أنها، على ما يبدو، تزداد تأزماً كل يوم، ولست أدري حقا ما سأفعله» (الرسالة 68).

لا جرم أن سبينوزا كان يعاني من مرض عضال أنهكه في هذه السنوات الأخيرة من عمره، فلم يعد بإمكانه مجابهة السلطات الدينية والسياسية المستبدة منذ مذبحة 1672 التي ذهب ضحيتها الأخوان دو فيت، حامياه ومحاميا حرية التفكير والقول والمعتقد، ولا جرم، أن فضيلة الإنسان الحر تتمثل في توقيه للمخاطر بقدر ما تتمثل في التغلب عليها[2]، وأن رباطة الجأش هي «الرغبة التي يسعى بها كل فرد إلى حفظ كيانه وفقا لما يمليه العقل فحسب»[3].

بقي كتاب **علم الأخلاق** إذا في درج من أدراج سبينوزا ولم ينشر إلا بعد موته، إذ سلمت جل مخطوطاته إلى الناشر ريوفرتز (Rieuwertz) بعد أن كادت تباع مع جملة أمتعته من أجل دفع مصاريف الدفن، لولا الهبة التي تكرم بها مجهول من أمستردام تمويلاً لمصاريف طبع مؤلفات الفقيد.

يحتل إذا **علم الأخلاق** مكان الصدارة من بين مؤلفات سبينوزا،

(2) انظر الباب IV، القضية 69 من هذا الكتاب.

(3) انظر المصدر نفسه، الباب III، القضية 59، الحاشية من هذا الكتاب.

رغم أنه توقف عن إعداده مدة من الزمن من أجل تأليف **الرسالة في اللاهوت والسياسة** ـ وهي رسالة ظرفية تعالج أموراً ظرفية، على خلاف «الأخلاق» التي تعبر عن انعكاس عقل الله الأزلي في الجزء الأزلي من عقل سبينوزا الفاني ـ ورغم أنه كتاب لم يشغل فيلسوفنا إلا بعد تأمل عميق في شروط إصلاح العقل. ولعل المقارنة قد تكون عظيمة الفائدة بين **علم الأخلاق** و**الرسالة في إصلاح العقل**، ولاسيما وأن الإجماع حاصل تقريباً على أن **علم الأخلاق** هو تحقيق للمشروع الذي خططه سبينوزا في «الرسالة في إصلاح العقل». وفي الجزء الأول من هذه الرسالة، يسعى سبينوزا، عن طريق منهج التأمل (Méthode réflexive)، إلى الإرتقاء إلى فكرة الله التي هي مبدأ العلم الصحيح وقاعدته. وكان عليه في الباب الثاني، بعد أن أصبح مشرفاً على نشوء الأشياء وصدورها، أن يشرع، انطلاقاً من فكرة الله وصفاته، في استنباط معلومات صحيحة جديدة، أي في إنشاء العلم الإستنتاجي (La Science déductive). لكن، كما أشار إلى ذلك أندريه داربون (A. Darbon)، لم يَعُد تأليف هذا الباب الثاني أمراً ضرورياً مادام سبينوزا قد تقدم شوطاً كبيراً في إنجاز **علم الأخلاق**، ولاسيما وأن كل ما كان سيتضمنه من استنتاجات إنما هي الاستنتاجات ذاتها المؤلفة لجوهر **علم الأخلاق**[4]. وفضلاً عن ذلك يبيّن أندريه داربون بكامل الوضوح، في أثناء مناقشته لأطروحة من أطروحات البحاثة فرودنتال (Freudenthal) ـ الذي يرى أن الجزء الناقص من الرسالة في إصلاح العقل كان سيخصّص للأنطولوجيا ـ

(4) انظر: André Darbon, *Etudes spinozistes*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1946), première partie intitulée: Le Traité de la réforme de l'entendement, sa signification et son économie, pp. 55-56.

أن الميتودولوجيا (Méthodologie) والأنطولوجيا (Ontologie) لا تنفصلان إحداهما عن الأخرى في فكر سبينوزا، رغم أن الفصل قد يبدو بديهياً اليوم بين الميتودولوجيا ونظرية المعرفة وعلم المنطق والأنطولوجيا والأخلاق، وذلك لأسباب مختلفة، لعل أهمها:

أ ـ تطور العلوم الوضعية التي تعتني بدراسة الطبيعة لأغراض تقنية وبرغماتية وبغض الطرف عن كل تصور صميمي لطبيعة الأشياء.

ب ـ تأثرنا بفلسفة كَنْت النقدية التي تحبط مبدئياً كل محاولة لتأسيس علم الوجود.

ج ـ المنطق الصوري الذي يهتم بصورة الفكر ولا يبالي بالموضوعات التي ينطبق عليها[5].

فعلاً، إن الحكمة السبينوزية هي، على غرار الحكمة القديمة، كل واحد لا ينفصل فيه الجانب المنهجي عن المبحث الأنطولوجي، ولا المبحث الأنطولوجي عن الجانب الإيتولوجي (Ethologique) وعن الغائية الأخلاقية.

ولعل من يفتح كتاب سبينوزا في **علم الأخلاق** سيستغرب لأول وهلة من كون الفيلسوف قد بدأ حديثه عن الله وعن النفس وانفعالاتها قبل الحديث في الأخلاق، وقد يذهب به الظن إلى أن الأبواب الثلاثة الأولى من هذا الكتاب هي أكثر قيمة، في نظر سبينوزا، من البابين الأخيرين اللذين لعلهما إضافيان. إلا أن مثل هذا الاعتقاد يشير إلى سوء فهم لطموح سبينوزا الحقيقي، الذي يظهر بوضوح منذ الفقرات الأولى من **الرسالة في إصلاح العقل**، ألا وهو إرشاد الإنسان إلى سبل الخلاص في الدنيا قبل الآخرة، بإقناعه أن

---

(5) المصدر نفسه، القسم الثاني، الدرس الأول.

الغبطة ليست جزاءً للفضيلة، وإنما هي الفضيلة نفسها[6]. وأخلاق سبينوزا ليست عنصراً أو جزءا من فلسفته، بل فلسفته كلها أخلاقية في مبادئها وأسسها وفي أبعادها ومساعيها. ومع أن الأبواب الأولى من **علم الأخلاق** تعرض المبادئ الميتافيزيقية التي تقوم عليها المبادئ الأخلاقية، فضلاً عن كون المطلوب من هذه الأبواب هو أن تبيّن لنا ما ينبغي معرفته لكي يصبح المشروع الأخلاقي ممكناً، إلا أن ما يحدد البعد النظري لهذه الأبواب هو السعي إلى بلوغ الخير الأعظم والفوز بالسعادة الحقيقية. إن المشكل الذي يتناوله سبينوزا بالدرجة الأولى لا يتعلق ببداهة المعرفة، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى ديكارت مثلاً، وإنما يتعلق بصحة النفس وسعادتها القصوى (**الرسالة في إصلاح العقل**، الفقرتان 1 و2). أما السؤال الذي كان سبينوزا يطرحه على نفسه فهو ليس : «ماذا يجب أن أفعل؟» وإنما: «ماذا يجب أن أفعل كي أفوز بالسعادة؟».

ولن نحيد عن الصواب إذا عرّفنا الأخلاق السبينوزية بأنها أخلاق السعادة، وفلسفته بأنها فلسفة الفرح، باعتبار أن الطرح الأخلاقي لقضية الفرح والسعادة في كتاب **علم الأخلاق** لا يخرج عن نطاق التساؤل الآتي: «كيف أضمن لنفسي أكبر عدد من انفعالات الفرح وأقل عدد من انفعالات الحزن؟».

بيد أن انفعالات الفرح والحزن ترتبط بدرجة تأثرنا بالعالم وتأثيرنا فيه. ولكن أوجه انفعالنا تفوق في معظم الأحيان أوجه الفعل عندنا، كما أننا ننسب إلى إرادتنا ما ينتسب في الواقع إلى سلسلة لا محدودة من العلل الضرورية، وهي سلسلة مرتبطة بعدد لا محدود من السلاسل اللامحدودة الأخرى التي تؤلّف معا الوجه الكلّي للكون

---

(6) انظر الباب V، القضية 42 من هذا الكتاب.

(Facies totius universi)، وهو الله أو الطبيعة (Deus sive Natura).

فأن ينفعل الإنسان هو إذاً أن يكون عبداً، أي أن يتحمل عبء الكون بأسره دون وعي منه بذلك، وأن يفعل هو ألا يكون حلقة لا واعية في سلسلة العلل الضرورية، أي أن يكون واعياً تمام الوعي بنفسه وأن تقترن معرفته لنفسه بمعرفته للإله والأشياء (Conscius Sui, Dei et rerum).

وقد يبدو مستحيلاً على عقل الإنسان المحدود الإحاطة بالكل اللامحدود، إلا أن الأمر يبدو كذلك فقط بالنسبة إلى من يزيغ عن الطريق السوي للتفلسف، كالمدرسيين أو ديكارت. والمدرسيون ينطلقون من معرفة الأشياء المحسوسة ويرتقون إلى معرفة الله، وهم بهذه الصورة يقلبون نظام الوجود ويعكسون ترتيب الأمور ويسيئون للتفلسف، مما يبوء بهم إلى الوقوع في التناقض فلا يخرجون من جهلهم لطبيعة الله والأشياء[7]. أما ديكارت، فقد تجاوز المذاهب المدرسية بنقده للمعرفة الحسية، وباعتباره الإله والنفس جوهرين عقليين يدركان بالعقل بصورة قبلية، إلا أنه قد تعذر عليه، نظراً إلى منطلقه المثالي، الخروج من الذاتية وفهم الوجود. إن الفصل الذي أقامته فلسفة الكوجيتو بين عقلنا البشري والعقل الإلهي، لم يساعدها على إدراك الوجود، وحكم على العقل البشري بالركود النهائي في حدود ضيقة لا تناسب طموحه الأصلي. وكلا الفلسفتان، المدرسية والديكارتية، قد عجزتا عن منح العقل البشري الدفعة اللازمة كي يتطور بصورة لانهائية، حسب النظام الضروري الذي ينطلق من المبادئ لبلوغ النتائج. وهكذا وبينما كانت معالجة ديكارت لطبيعة النفس البشرية (التأمل الثاني) سابقة لتأمله في الذات الإلهية (التأمل

(7) انظر الباب II، القضية 10، حاشية اللازمة من هذا الكتاب.

الثالث)، كان تأمل سبينوزا في الذات الإلهية[8] سابقاً لبحثه في طبيعة النفس وأصلها[9]. وليس هذا القلب اعتباطياً، لأن الله، كما لاحظ مارسيال غيرو[10] (M. Guéroult)، هو، بالنسبة إلى النفس التي يتضمنها كفكرة من أفكار عقله، المبدأ الوحيد الذي يفسر وجودها ووعيها لذاتها وللأشياء، فلابد إذاً من الشروع بالبحث في الله وأن نجعل منه مبدأ نشوء المعرفة الإنسانية وتكوّنها. إن معرفة طبيعة الله الحقيقية هي ما يسمح بانصهار عقل الإنسان المحدود في عقل الله اللامحدود وبإدراك أن قوة الفكر فينا ليست غير قوة الفكر الإلهي، «وبهذا نعرف أننا نثبت فيه وهو فينا أنه اعطانا من روحه»[11].

ومن هذا المنظور نفهم لماذا يستهل سبينوزا كتاب **علم الأخلاق** بالنظر في طبيعة الله وفي أمور ما بعد طبيعية أخرى مثل: الجوهر، الصفة، الحال، العلة الذاتية، ... إلخ، قبل أن يتناول بالدرس القضايا الأخلاقية التي يوحي بها عنوان كتابه. ولقد كتب سبينوزا في هذا الصدد، مخاطباً بليينبرغ (G. Blyenberg): «إن ما طلبته من توضيح يتعلق بجزء كبير من «الأخلاق» التي، كما هو معلوم، تتأسس على الميتافيزيقا والفيزيقا»[12]. ينحصر دور الميتافيزيقا إذاً، عند الفيلسوف الهولندي، في البحث في أسس الأخلاق، وكلما انصب اهتمامه على المباحث الطبيعية كان ذلك بقدر ما يقتضيه تأسيس الأخلاق لا غير.

---

(8) انظر الباب الأول من هذا الكتاب.

(9) انظر الباب الثاني من هذا الكتاب.

(10) Martial Guéroult, *Spinoza,* collection analyse et raisons; 18 tome 2, (Paris: Aubier-Montaigne, 1974), chap. 1, paragraphe 1, page 7.

(11) **الكتاب المقدس،** «رسالة يوحنا الرسول الأولى،» الأصحاح 4، الآية 13.

(12) الرسالة 27 إلى بليينبرغ.

4 ـ الترجمة

اعتمدنا في هذه الترجمة على المصادر الآتية:

Spinoza. *Ethics.* Trans. By W. H. White. Great Britain: Wordsworth Editions, 2001.

. *Ethics.* Trans. by R.H.M. London: Elwes, 1883. (Department of Philosophy. Middle Tennessee State University, Philosophy WebWorks Hypertext Edition, 1997).

. *Ethique.* Trad. de Robert Misrahi. Paris: PUF, 1990. (Philosophie d'aujourd'hui)

. *Ethique.* Trad. de Bernard Pautrat, avec texte latin en regard. Paris: Seuil, 1988. (L'Ordre philosophique)

. *Ethique.* Trad. de Roland Caillois. Paris: Gallimard, 1954. (Bibliothèque de la Pléiade) (dans Oeuvres complètes).

. *Ethique.* Trad. de Charles Appuhn, avec texte latin en regard. Paris: Garnier, 1934.

. *Ethique.* Trad. d'Emile Saisset. Paris: Charpentier, 1843.

فضلنا الاعتماد أساساً على ترجمة شارل أبون والنص اللاتيني المقابل لها، نظراً إلى ما تتسم به هذه الترجمة من دقة وصرامة ووفاء للنص الأصلي، إلا أن هذه المزايا تشوبها بعض العيوب، وأكثر هذه العيوب إزعاجاً للقارئ ما تكتنفه بعض التعابير والجمل من غموض يصعب استجلاؤه، فاستعنا في كل مرة بالترجمات الأخرى التي آثر أصحابها وضوح التعبير وجمال الأسلوب على حساب النص الأصلي أحياناً. ولكل من هؤلاء المترجمين تبريراته في هذا الشأن، إلا أن الإجماع حاصل على أن الترجمات، مهما تنوعت، لا تعوّض أبداً النص الأصلي. ولكن اللغة اللاتينية لم تعد لغة حية، والإقبال عليها يكاد يكون مفقوداً في مجتمعاتنا العربية الحالية، والترجمة غدت أمراً لا مندوحة عنه إذا أردنا ألا يبقى القارئ العربي محروماً من أعظم ما أنتجه فكر الإنسان على الإطلاق.

وفي اعتقادنا أنه قد حان الوقت، بعد مرور ثلاثة قرون على تأليف كتاب **علم الأخلاق** وبعدما اتضح لنا عدم وجود أي ترجمة لهذا الأثر ـ وهذا يعود إلى أسباب مختلفة لعل أهمها صعوبة الكتاب، وموضوعاته الجريئة الحساسة، وشخصية مؤلفه اليهودي الأصل ـ أن نُقدم على هذه الترجمة التي كان محرّضنا الوحيد على إعدادها شغفنا بمذهب سبينوزا وبأفكاره الجميلة الصحيحة التي ما انفكت تولّد فينا متعة الفهم، وأملنا أن يشاركنا الكثير هذه المتعة، لأن كل ما يسعى إليه المرء «على أساس مبدأ العقل هو الفهم لا غير، ولا ترى النفس، من حيث أنها تستخدم العقل، أي شيء مفيد لها عدا ما يقود إلى الفهم»[13]، كما أن «الخير الأسمى عند الذين يتبعون الفضيلة مشترك بين الجميع ويمكن أن يتمتع به الجميع على قدم المساواة»[14].

ولكن طريق الترجمة محفوف بالصعوبات والمخاطر[15]، ونحن لا نزعم أننا تغلبنا عليها كلها رغم ما بذلناه من مجهود من أجل الملاءمة بين صرامة التعبير التي تقتضيها أفكار سبينوزا الدقيقة ووضوح الأسلوب الذي يرغبه القارئ عموماً. بيد أننا فضلنا في كثير من الأحيان الدقة على الوضوح كلما كان الاختيار بينهما لازماً وكلما كان النص يتطلب من القارئ عناءً لابدّ منه لولوج فكر سبينوزا العميق، وفضلنا أحياناً قليلة الوضوح على الدقة كلما كان الابتعاد عن حرفية النص لا يشوّه البتة أفكار الفيلسوف الذي، لابد من التذكير بذلك، لم يتعلم اللاتينية إلا في سن متأخرة نسبياً من حياته،

---

(13) انظر الباب IV، القضية 26 من هذا الكتاب.

(14) انظر الباب IV، القضية 36 من هذا الكتاب.

(15) مع علمنا بوجود ترجمات أخرى مُمكنة لكلمة Ethique فقد فضلنا استخدام «علم الأخلاق» ترجمة لهذه الكلمة، وذلك لإيفائها الكامل بغرض سبينوزا، ولتوافقها الكلي مع كيفية تأليف الكتاب كما أشرنا إلى ذلك مراراً؛ ثم إن من بين الصعوبات التي اعترضت سبيلنا في هذه الترجمة صعوبة تتعلق بلفظ (Mens).

فجاء أسلوبه ثقيلاً غامضاً يصعب نقله إلى لغة أخرى أحياناً، وجافاً منفّراً كأسلوب مصنفات الهندسة في جميع الأحيان.

وأول صعوبة اعترضت سبيلنا في هذه الترجمة تتعلق بلفظ (Mens)، الذي ترجمه شارل أبون بكلمة (Ame)، بينما فضل عليها كل من رولان كايوا وبرنارد بوترا وروبير مزراحي كلمة (Esprit)، باعتبار أن الأصل اللاتيني لكلمة (Ame) هو (Anima) أو (Animus)، فضلاً عن كون هذه الكلمة قد توحي ببعد روحاني وإحيائي غريب تماماً عن فكر سبينوزا، وهو ما لا توحي به كلمة (Esprit). وعلى الرغم من وجاهة هذا الرأي، إلا أنه لابد من ملاحظة أن سبينوزا قد استعمل، في حاشية القضية 68 من الباب الرابع من **علم الأخلاق**، عبارة (Spiritus)[16] (التي يقابلها بالفرنسية (Esprit))، ولكنه لم يستعملها مع ذلك في حديثه عن النفس. هذا فضلاً عن كون الترجمة الهولندية الأولى لمؤلفات سبينوزا قد استعملت لفظ (Ziele) = (Ame) وليس لفظ (geest) = (Esprit)، ما عدا في فقرة واحدة من **الرسالة الموجزة** استعمل فيها سبينوزا كلا اللفظين باعتبارهما مترادفين في نظره[17]. ولقد أشار مارسيال غيرو، معللاً ترادف هذين اللفظين، إلى الطبيعة العقلية للنفس البشرية في نظر سبينوزا، بوصفها جزءاً من الطبيعة العقلية الإلهية. وجميع الأنفس تنطوي إذاً على العقل والفهم، وبالتالي فلا فرق بين أن نستعمل كلمة (Anima) أو كلمة (Mens) (انظر حاشية القضية 57 من الباب الثالث من **علم الأخلاق** حيث نقرأ في النص اللاتيني: (Idea seu anima)، وتمهيد الباب الخامس حيث نجد عبارة: (anima seu mens)، (راجع أيضاً ما يقوله مارسيال غيرو

---

(16) كان ذلك أثناء حديثه عن روح المسيح: «....ducti Spiritu Christi, hoc est Dei idea».

(17) «الرسالة الموجزة»، التمهيد، الفقرة الأولى.

في هذا الشأن)[18]. ويبدو أن النقاش في هذا الموضوع لم يوشك بعد على نهايته، بعد ما أشار إليه بيساد (J. M. Beyssade) من خطورة ترجمة (Mens) بـ (Esprit) عوضاً عن (Ame)[19].

ومهما كان اللبس العالق بإحدى الترجمتين، فإن سبينوزا لم يترك مجالاً لتواصله مادام قد بادر بتعريف النفس بما يؤكد على طابعها الفكري والذهني[20]. ولقد رأينا من جانبنا أن نترجم كلمة (Mens) بكلمة «نفس» بدلاً من كلمة «روح»، وذلك لسببين اثنين على الأقل، هما أن كلمة «نفس» مستساغة في اللغة الفلسفية، ولاسيما عندما نتحدث عن النفس والجسم، كما أن هذه الكلمة قد جرى بها الاستعمال أكثر من غيرها عند فلاسفة العرب، بينما خصص لفظ «الروح» للدلالة على ما به حياة النفس، وللإشارة إلى الملاك مثلاً، أو إلى الله «الروح الأعظم»، أو إلى الأقنوم الثالث من

---

(18) Guéroult, *Spinoza*, tome 2, p. 9, note 8 et p. 10, note 11.

(19) انظر: *Spinoza au XXe siècle: Actes des journées d'études organisées les 14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990 à la Sorbonne par le centre de recherche sur l'histoire des systèmes de pensée modernes de l'université de Paris I - Panthéon-Sorbonne (UFR de philosophie)* (Paris: Presses universitaires de France, 1993, p. 139).

قال الأستاذ بيساد (Beyssade) مناقشاً الأستاذ مزراحي (R. Misrahi) في ترجمته للفظ اللاتيني mens باللفظ الفرنسي esprit: «. . . لما كانت الألفاظ الأصلية ليست مرصودة للإشارة في وقت لاحق الى ألفاظ مقاربة في لغة أخرى، يبدو لي أنه لا يمكن التأكيد أن كلمة mens تعني esprit ولا تعني âme. وإذا نظرنا الى نص الإطيقا، بدا لنا واضحاً أن سبينوزا يمنح لـ mens عدداً من الأفعال، من بينها الإحساس: إنه يؤكد في الباب الثالث أننا سندرك ما هو أصل الـ mens عندما ندرك كيف أن الحيوانات تحس. لكن يبدو أن اللغة الفرنسية المعاصرة لا تسمح بالحديث في هذا السياق عن الـ mens. وبالنتيجة، فقد تضطر، شأنك شأن غيرك، إلى دفع الضريبة على اختيارك؛ وإن اختيارك يجعل من الصعب أن تنسب إلى الـ mens من الوظائف ما كان يُنسب حتى الآن إلى النفس الغاذية أو النفس الحاسة».

(20) انظر الباب الثاني، التعريف 3، وأيضا القضية 11 ولازمتها من هذا الكتاب.

أقانيم المسيحية «الروح القدس»، أو إلى جبريل عند المسلمين «الروح الأمين»، وما إلى ذلك مما طبع دائماً بطابع ديني ما ورائي جعلنا نتجنب هذا اللفظ.

والمصطلح الثاني الذي أوقفنا طويلاً هو: (Idea adaequata). ولسنا أول من أوقفه هذا المصطلح، إذ لاحظ فؤاد زكريا بخصوصه في كتاب له عن سبينوزا أنه «من المستحيل - في سياق فلسفة سبينوزا على الأقل - ترجمة هذا اللفظ بالفكرة «المطابقة» أو بأي لفظ آخر يحمل معنى اتفاق الفكرة مع الموضوع، لأن المعنى الأساسي في الاتفاق هو وجود معيار خارجي للفكرة، بينما الفكرة «الكافية» عند سبينوزا تتميز عن كل ما عداها بخصائصها الكافية فيها، لا بأي إشارة خارجية لها»[21]. ويقترح فؤاد زكريا ترجمة (adaequata) بكلمة «كافية»، وهو على حق في احترازه من كلمة «مطابقة» التي قد تفيد التطابق الخارجي بين الفكرة وموضوعها. ورغم أن اللفظ الذي اقترحه هذا المؤلف يفي بالمعنى الذي يقصده سبينوزا، إلا أننا فضلنا عليه لفظاً آخر وجدناه في مقال جيد من تأليف محمد مصطفى حلمي[22]، وهو لفظ «التامة»، بحيث تصبح عبارة «الفكرة التامة» تشير فعلاً إلى تمام الفكرة وكمالها الذي يجعلها، إذا ما «اعتبرت في ذاتها وبقطع النظر عن موضوع ما، تملك كل الخصائص أو كل العلامات الباطنية المميزة للفكرة الصحيحة»[23]. وبالرجوع إلى بعض المعاجم والمؤلفات، زادت

---

(21) فؤاد زكريا، **إسبينوزا** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1981)، ص 69، الهامش 5.

(22) محمد مصطفى حلمي، **علم الأخلاق لسبينوزا**، تراث الإنسانية (القاهرة: [د. ن.]، 1984)، الجزء 2.

(23) انظر الباب الثاني، التعريف الرابع من هذا الكتاب.

ثقتنا بهذا المصطلح، إذ التام هو، عند الفارابي مثلاً، ما لا يمكن أن يوجد خارجاً منه وجود له[24]. أما الجرجاني، فهو يعرّف السبب التام بأنه ذلك الذي يوجد المسبب بوجوده، والسبب غير التام بأنه ذلك الذي يتوقف وجود المسبب عليه، لكن المسبب لا يوجد بوجود السبب وحده[25]، ومثل هذا التعريف لا يبتعد عن التعريف الذي يعطيه سبينوزا للسبب التام أو غير التام.

أما المصطلح الذي أحرجنا حقاً بعد أن أحرج جل المترجمين الفرنسيين لفلسفة سبينوزا، فهو (affectus)، وأيضاً الكلمات التي تنتمي إلى نفس الأصل وهي: (affectio) و(afficere) و(affici). إن شارل أبون ترجم بلفظ واحد: هو (affection)، اللفظتين اللاتينيتين (affectus) و(affectio)، ورفض ترجمة (affectus) بكلمة (sentiment) (شعور، عاطفة) التي لا تخلو من طابع ذاتي ونفساني. وترجم رولان كايوا (affectus) بكلمة (sentiment)، بينما ترجمها روبير مزراحي وبرنار بوترا بكلمة (affect) التي لم يجرؤ شارل أبون على استعمالها، بل بالأحرى على إنشائها إذ قال: «لو كانت الكلمة (affect) أو (affet) (في الألمانية) (Affekt) (. . .) موجودة في لغتنا، لأعفاني ذلك من ترددات طويلة، إلا أنه لا يمكنني أن آخذ على عاتقي مهمة ابتكارها».

ولقد وجدنا نفس الصعوبات في البحث عن مقابل عربي لكل لفظ من الألفاظ المذكورة. وكلمة «شعور» أو «إحساس» لا تؤدي دائماً المعنى المطلوب، ولا الكلمات: «هوى»، و«وجدان»،

---

(24) انظر: سهيل محسن افنان، **المعجم الفلسفي (فارسي - عربي)** (بيروت: دار المشرق، 1969).

(25) تعريفات الجرجاني.

و«عاطفة»، مع أننا قد استعملناها أحياناً عند الاقتضاء. وأخيراً فضّلنا، مثلما فعل شارل أبون، ترجمة (affectus) و(affectio) بلفظ واحد هو «الانفعال»، إلا أننا ترجمنا أيضا (affectio) بكلمة «التأثر» كلما كان المقصود هو تأثر النفس أو الجسم بانفعال ما، وبكلمة «عرض» كلما كان المقصود ما يطرأ عليهما من طارئ. وأخيراً ترجمنا (afficere) بـ «أثّر في»، و(affeci) بـ «تأثر بـ». أما كلمة (passio)، فمقابلها العربي هو «الهوى» أو «الوجدان»، لكن فضلنا أحياناً على هذين اللفظين عبارة «الانفعال السلبي» التي استعملها فؤاد زكريا على حق، لأن الانفعالات (affectiones) ليست كلها سلبية في نظر سبينوزا، بل توجد انفعالات إيجابية (كانفعال الفرح مثلاً)، ولأن كلمة (passio) تعبّر فعلاً عن الطابع السلبي للانفعالات، فضلاً عن أن سبينوزا يشتقُّ من هذه الكلمة الفعل (pati)، أي انفعل.

لابد من الإشارة أيضاً إلى اللفظ (Intellectus)، الذي يرادفه بالعربية: العقل، والذهن، والفهم. ولقد تصرفنا في اختيار اللفظ العربي المقابل له، فاستعملنا كلمة «العقل» كلما دار الحديث عن العقل الإلهي أو عن العقل عموماً، وكلمة «الذهن» كلما تعلق الأمر بالنشاط الذهني للإنسان، وتركنا كلمة «الفهم» لترجمة اللفظ اللاتيني الوارد أحياناً تحت قلم سبينوزا، وهو (Intellegentia).

ولعل القارئ سيستغرب من الاستعمال المتكرر لكلمة «شيء» أو «أشياء»، وسيستثقل ذلك، إلا أن هذا الاستعمال ضروري لترجمة اللفظ اللاتيني (Res)، الذي يشير إلى أي موجود كان (الكائنات الحية، الأجسام المادية، الإنسان، . . . إلخ). ورغم أن هذا الاستعمال، كما أشار إلى ذلك رولان كايوا في مقدمة ترجمته لكتاب

علم الأخلاق، قد يولّد بعض الغموض والاختلاط في ذهن القارئ غير المحترز، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بالانفعالات والأهواء (باعتبار أن «الشيء المحبوب» هو دائماً كائن حي، وهو في أغلب الأحيان الإنسان)، إلا أننا فضّلنا ثقل الأسلوب وغموض الاستعمال على الابتعاد عما هو ربما مقصود من طرف سبينوزا، الذي يريد قبل كل شيء التأكيد على تجانس جميع الموجودات الطبيعية وخضوعها لنفس القوانين الأزلية.

بقي أن نشير أخيراً إلى اللفظ (sive) الذي تترجمه الألفاظ: «أو»، «أي»، «يعني»، «وبعبارة أخرى». وهناك من بين المترجمين الفرنسيين من استعمل أحد هذه الألفاظ دون غيرها، ولا سيما اللفظ الأخير، ولكن لما كان هذا اللفظ يتكرر مرات عديدة وفي كل فقرة أحياناً، رأينا من الأفضل أن نلتزم بأخف لفظ عربي، وهو «أو»، مع الإشارة والتنبيه منذ الآن إلى أن المقصود بهذا اللفظ ليس الفصل وإنما الجمع، مثلما في العبارات: «الله أو الطبيعة»، «النفس أو فكرة الجسم»، «طبيعة الشيء أو ماهيته» إلخ.

تتعلق هذه الملاحظات بالألفاظ المتواترة أكثر من غيرها في **علم الأخلاق**. ولقد رأينا أن نتجنب في هذا الكتاب الشرح والتعليق، لأن ذلك قد يتطلب تأليفاً كاملاً لا يتسع له المجال الحاضر، ولأن كل ما يمكن أن يذكر من شروح إنما هي واردة في دراسات قيمة كثيرة أهمها على الإطلاق كتاب مارسيال غيرو عن سبينوزا[26]. بيد أن الشروح، مهما كان عمقها، لا تغني أبداً عن مباشرة النص السبينوزي الذي نحن سعداء بتقديمه هنا إلى القراء.

---

(26) Guéroult, «Spinoza», tome 1: «*Dieu*» *(Ethique, I)*, et tome 2: *«L'Ame»* *(Ethique 2)*.

ملاحظات أخيرة

تحاشياً للتكرار الممل، رأينا أن نختصر دائماً الإحالات الواردة بين قوسين (كما فعل شارل أبون في ترجمته الفرنسية)، وذلك بالاستغناء عن اللفظ اللاتيني (per)، الذي يعني «حسب»، أو «بناءً على».

واستغنينا أيضاً عن عبارة واردة في نهاية كل برهان، مفادها : «وهو المطلوب إثباته»، باعتبار أنه لا يمكن اختزالها مثلما في اللاتينية (.Q. E. D) أو الفرنسية (.C. Q. F. D).

علم الأخـــلاق

مبرهناً عليها على النهج الهندسي

في خمسة أبواب تبحث

I - في اللّه

II - في طبيعة النفس وأصلها

III - في أصل الانفعالات وطبيعتها

IV - في عبودية الإنسان أو في قوى الانفعالات

V - في قوة العقل أو في حرية الإنسان

الباب الأول
في اللّه

تعريفـات

I ـ أعني بعلة ذاته ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة أخرى ما لا يمكن لطبيعته أن تُتصور إلا موجودة.

II - يقال عن شيء إنه متناه في ذاته عندما يمكن حده بشيء آخر من نفس طبيعته. يقال مثلاً عن جسم من الأجسام إنه متناه لأننا نتصور دائماً جسماً آخر أعظم منه، والفكر أيضاً إنما يحدّه فكر آخر، لكن الجسم لا يحده الفكر، والفكر لا يحده الجسم.

III - أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته ويُتصور بذاته: أي ما لا يتوقف بناء تصوره على تصور شيء آخر.

IV - أعني بالصفة ما يدركه الذهن في الجوهر مقوماً لماهيته.

V - أعني بالحال ما يطرأ على الجوهر، وبعبارة أخرى ما يكون قائماً في شيء غير ذاته ويُتصور بشيء غير ذاته.

VI - أعني بالله كائناً لامتناهياً إطلاقاً، أي جوهراً يتألف من

عدد لامحدود من الصفات تعبّر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لامتناهية.

شرح

أقول لامتناهياً إطلاقاً، ليس في ذاته فحسب، لأن ما يكون لامتناهياً في ذاته فحسب إنما نستطيع أن ننفي عنه عدداً لا محدوداً من الصفات، أما ما يكون لامتناهياً إطلاقاً، فكل ما من شأنه أن يعبّر عن ماهية من الماهيات من غير أن ينطوي على أي نفي، فهو ينتمي إلى ماهيته.

VII - يقال عن شيء إنه حرّ عندما يوجد بضرورة طبيعته وحدها ويحدد فعله بذاته وحدها، ويقال إنه ضروري، أو بالأحرى مجبر، عندما يدفعه شيء آخر إلى أن يوجد ويتصرف بنحو معيّن ومحدد.

VIII - أعني بالأزل الوجود عينه بوصفه يُتصور لازماً بالضرورة عن مجرد تعريف شيء من الأشياء الأزلية.

شرح

فعلاً، إن وجوداً كهذا يُتصور على أنه حقيقة أزلية، شأنه شأن ماهية الشيء، ولذلك فإنه لا يمكن تفسيره بالديمومة أو بالزمان، رغم أن الديمومة تُتصور بلا بداية ولا نهاية.

بديهيات

I - كل ما يوجد إنما يوجد في ذاته أوفي شيء آخر.

II - إن ما يتعذر تصوره بشيء آخر، لابد من تصوره بذاته.

III - إذا وُجدت علة معينة نتج عنها بالضرورة معلول ما، وعلى العكس، إذا لم توجد أي علة معينة كان من المحال أن ينتج عنها أي معلول.

IV - تتوقف معرفة المعلول على معرفة العلة وتنطوي عليها.

V - الأشياء التي لا يتفق بعضها مع بعض في شيء، لا يمكن معرفة بعضها ببعض، بمعنى أن تصور بعضها لا ينطوي على تصور بعضها الآخر.

VI - لابد أن تكون الفكرة الصحيحة مطابقة للموضوع الذي تمثله.

VII - كل ما يمكن تصوره غير موجود، إنما ماهيته لا تنطوي على وجوده.

القضية 1

الجوهر متقدم بالطبع على أعراضه.

البرهان

فذلك بديهي من خلال التعريفين 3 و5.

القضية 2

الجوهران اللذان يملكان صفات متباينة إنما هما لا يتفقان في شيء.

البرهان

إن ذلك بديهي من خلال التعريف 3. وفعلاً، لابد لكل جوهر أن يوجد في ذاته ويُتصور بذاته، بمعنى أن تصور أحدهما لا ينطوي على تصور الآخر.

القضية 3

إذا لم تتفق أشياء بعضها مع بعض في شيء ما، فإنه لا يمكن لبعضها أن يكون علة للبعض الآخر.

البرهان

إذا لم يتفق بعضها مع بعض في شيء ما، فإنه لا يمكن إذاً (حسب البديهية 5) معرفة بعضها بالبعض الآخر، وهكذا (حسب البديهية 4) فإن بعضها لا يمكن أن يكون علةً لبعضها الآخر.

القضية 4

يتميّز شيئان متباينان أحدهما عن الآخر، أو أشياءً متباينةً، كثيرةً بعضها عن بعض إما بتنوع صفات الجواهر أو بتنوع أعراض هذه الجواهر.

البرهان

كل ما يوجد إنما يوجد في ذاته أو في شيء آخر (حسب البديهية 1)، بمعنى (حسب التعريفين 3 و5) أنه لا يوجد شيء خارج العقل (intellectum) عدا الجواهر وأعراضها. ولا يوجد إذاً خارج العقل ما يسمح لأشياء كثيرة بتميّز بعضها عن بعض عدا الجواهر أو، الأمران سيان (حسب التعريف 4)، صفات الجواهر وأعراضها.

القضية 5

لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران أو عدة جواهر من طبيعة أو صفة واحدة.

البرهان

لو وجدت عدة جواهر متميّزة بعضها عن بعض، لكان تميّزها إما بتنوع الصفات أو بتنوع الأعراض (القضية السابقة). وإذا كان تميّزها بتنوع الصفات فحسب، فإننا سنسلم إذاً بأنه لا يوجد غير جوهر واحد للصفة الواحدة. وإذا كان تميّزها بتنوع الأعراض، فبما أن الجوهر (القضية 1) متقدم بالطبع على أعراضه، فإننا لا نستطيع، إن نحن أبعدنا الأعراض واعتبرنا الجوهر في ذاته، أي (التعريف 3

والبديهية 6) من منظور الحقيقة، أن نتصوره متميّزاً عن جوهر آخر، بمعنى أنه (القضية السابقة) لن يتسنى وجود جواهر متعددة، وإنما يوجد جوهر واحد.

القضية 6

لا يمكن لجوهر ما أن ينتج عن جوهر آخر.

البرهان

لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران لهما صفة واحدة (القضية السابقة)، أي (القضية 2) يتفقان في شيء ما. وتبعاً لذلك (القضية 3) فإنه لا يمكن لأحدهما أن يكون علة للآخر، بمعنى أنه لا يمكن لأحدهما أن ينتج عن الآخر.

لازمة

يترتب على ذلك أنه لا يمكن للجوهر أن ينتج عن شيء آخر، إذ لا يوجد في الطبيعة غير الجواهر وأعراضها، كما هو بيّن من خلال البديهية 1 والتعريفين 3 و5. وبما أنه لا يمكن للجوهر أن ينتج عن جوهر آخر (القضية السابقة) فإنه لا يمكن للجوهر إطلاقاً أن ينتج عن شيء آخر.

برهان آخر

يبرهن على هذه القضية أيضاً بأكثر سهولة عن طريق إثبات خلف نقيضها. ذلك أنه لو أمكن للجوهر أن ينتج عن شيء آخر لكانت معرفته متوقفة على معرفة علته (البديهية 4)، وبالتالي (التعريف 3) لما كان الجوهر جوهراً.

القضية 7

من طبيعة الجوهر أن يكون موجوداً.

البرهان

لا يمكن للجوهر أن ينتج عن شيء (لازمة القضية السابقة)، فهو إذاً علة ذاته، أي (التعريف 1) أن ماهيته تنطوي بالضرورة على وجوده، وبعبارة أخرى إن من طبيعته أن يكون موجوداً.

القضية 8

كل جوهر إنما هو لامتناه بالضرورة.

البرهان

الجوهر الذي يملك صفة من الصفات لا يمكنه أن يكون إلا أحداً (القضية 5)، ومن طبيعته أن يكون موجوداً (القضية 7). وعليه فمن طبيعته أن يكون موجوداً إما كشيء متناه وإما كشيء لامتناه، لكن لا يمكنه أن يوجد كشيء متناه وإلا (التعريف 2) كان محدوداً من طرف جوهر آخر من نفس طبيعته، ولكان هذا الجوهر موجوداً بالضرورة أيضاً (القضية 7)، وحينئذ لوُجد جوهران لهما نفس الصفة، وهذا محال (القضية 5). والجوهر موجود إذاً على نحو لانهائي.

حاشية 1

لما كان الوجود المتناهي هو، في الواقع، سلباً جزئياً، والوجود اللامتناهي إثباتاً مطلقاً لوجود كائن طبيعي ما، فإنه ينتج عن القضية 7 وحدها أنه ينبغي أن يكون كل جوهر لامتناهياً.

حاشية 2

لا شك في أنه سيصعب، على أولئك الذين يحكمون على الأشياء باختلاط ولم يألفوا معرفتها بعللها الأولى، تصور برهان القضية 7، وهم فعلاً لا يميّزون بين تحولات الجواهر والجواهر ذاتها ولا يعلمون كيف تحدث الأشياء. ومن هذا المنطلق فإنهم

يتصورون أصل الجواهر على غرار ما يرونه في الموجودات الطبيعية. فعلاً، إن الذين يجهلون علل الأشياء الحقيقية يخلطون بين جميع الأمور ويتصورون، دونما حرج، أشجاراً تتكلم كالآدميين، وأناساً يولدون من الحجر أو من السائل المنوي على حد سواء، وأشكالاً تتحول إلى أشكال أخرى مهما كان نوعها. وفي نفس السياق، إن الذين يخلطون بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية ينسبون، بلا تروّ، الانفعالات الإنسانية إلى الله، ولا سيما إذا استمر جهلهم بكيفية حصول هذه الانفعالات. لكن لو كانت همة الناس متعلقة، على العكس، بطبيعة الجوهر، لما شكوا أبداً في صدق القضية 7، بل لكانت بديهية ولوقع إدراجها ضمن المعاني المشتركة (notions communes). ذلك لأن المقصود بالجوهر عندهم سيكون ما هو موجود في ذاته ومُتصور بذاته، أي ما لا تحتاج معرفته إلى معرفة شيء آخر، وبالتحولات ما هو موجود في شيء آخر وما يكون تصوره بالاعتماد على تصور الشيء الذي يوجد فيه. لذلك يمكن أن تكون لدينا أفكار صادقة عن تحولات غير موجودة، إذ رغم أن هذه التحولات لا توجد بالفعل خارج العقل فإن ماهيتها موجودة في شيء آخر يجعل تصورها ممكناً، بينما تكمن حقيقة الجواهر الموجودة خارج العقل في ذاتها نفسها، لأن هذه الجواهر تُتصور بذاتها وحدها. وحينئذ لو قلنا إنه لدينا فكرة واضحة ومتميّزة، أي صادقة، عن جوهر ما، وأننا نشك رغم ذلك في وجود هذا الجوهر، فإننا لا نرى مانعاً من القول أيضاً بأن لدينا فكرة صادقة ولكننا نشك في صدقها (وهو ما يكون جلياً بقليل من الانتباه)، أو كذلك لو سلمنا بأن الجوهر مخلوق فإننا سنسلم بناء على ذلك بأن فكرة كاذبة قد أصبحت صادقة، وهو خُلف لا يفوقه خلف. لا مناص إذاً من التسليم بأن وجود الجوهر، شأنه شأن ماهيته، هو حقيقة أزلية. ومن هنا يمكن الاستنتاج بوجه آخر أنه لا وجود لغير جوهر واحد ذي

طبيعة معيّنة، وهو ما رأيت أنه يستحق الإثبات هنا. لكن تقتضي منا الضرورة المنهجية ملاحظة ما يلي:

1 ـ لا ينطوي الحد (definitionem) الصحيح لشيء ما إلا على طبيعة الشيء المحدود ولا يعبّر إلا عنها. ويترتب على ذلك:

2 ـ أنه لا ينطوي أي حد على أي عدد معيّن من الأفراد ولا يعبّر عنهم أبداً، إذ لا يعبّر هذا الحد عن أي شيء عدا عن طبيعة الشيء المحدود. مثلاً، لا يعبّر حد المثلث عن عدد معيّن من المثلثات وإنما عن طبيعة المثلث لا غير.

3 ـ أنه توجد بالضرورة وبالنسبة إلى جميع الأشياء الموجودة علة محددة لوجودها.

4 ـ لابد أن نلاحظ أخيراً أن هذه العلة الموجبة لوجود شيء ما إما أنها موجودة ضمن طبيعة الشيء الموجود وحدّه (وفي هذه الحالة يكون من طبيعة الشيء أن يوجد)، وإما أنها موجودة خارج هذا الشيء. وينتج، بناءً على ذلك، إن كان يوجد في الطبيعة عدد معيّن من الأفراد، أنه توجد حتماً علة يوجد بمقتضاها أولئك الأفراد لا أكثر منهم ولا أقل. ولو كان يوجد، على سبيل المثال، عشرون رجلاً في الطبيعة (إني أفترض، حتى أكون أكثر وضوحاً، أنهم يوجدون جميعاً في نفس الوقت وأنه لم يسبقهم أحد)، فإنه لا يكفي (لتعليل وجود عشرين رجلاً بالذات) أن نعرّف بالطبيعة الإنسانية عموماً، بل ينبغي، علاوة على ذلك، أن نعرّف بالعلة التي بمقتضاها لا يوجد أكثر أو أقل من عشرين رجلاً، إذ (بمقتضى الملحوظة الثالثة) توجد لا محالة علة لوجود كل واحد منهم. ولكن لا يمكن لهذه العلة (حسب الملحوظتين 2 و3) أن توجد ضمن الطبيعة الإنسانية ذاتها، إذ لا ينطوي التعريف الصحيح للطبيعة الإنسانية على العدد العشرين، وهكذا (وفق الملحوظة 4) فإن العلة التي يوجد بمقتضاها العشرون رجلاً، وبالتالي كل واحد منهم على وجه الخصوص، إنما هي موجودة حتماً

خارجهم، لذلك لابد من الاستنتاج بالضرورة أنه كلما كانت طبيعة شيء ما تسمح بوجود أفراد كثيرين مثله، وُجدت علة خارجية يوجد بمقتضاها هؤلاء الأفراد. وتبعاً لذلك، فبما أنه (كما سبق أن بيّنا في هذه الحاشية) من طبيعة الجوهر أن يكون موجوداً فإنه لابد لتعريفه أن ينطوي على الوجود الضروري، وبالتالي يجب استنباط وجوده من مجرد تعريفه. ولكن (كما نتبيّن ذلك من خلال الملحوظتين 2 و3) لا يمكن أن ينتج عن تعريف الجوهر وجود جواهر كثيرة، وينتج عن ذلك بالضرورة أنه لا يوجد سوى جوهر واحد من نفس الطبيعة، وهو ما كنا نسعى إلى إثباته.

القضية 9

كلما كان لبعض الأشياء واقعية أكثر أو كيان أكثر، كان مالكاً لصفات أكثر.

البرهان

إن ذلك بديهي من خلال التعريف 4.

القضية 10

يجب أن تُتصور كل صفة من صفات الجوهر الواحد بذاتها.

البرهان

فعلاً، الصفة هي ما يُدركه الذهن في الجوهر مقوّماً لماهيته (التعريف 4)، وبالتالي (التعريف 3) يجب أن تُتصور بذاتها.

حاشية

يتضح من هنا أنه رغم تصورنا لصفتين اثنتين على أنهما متميّزتان إحداهما عن الأخرى تميّزاً حقيقياً، أعني رغم تصورنا لبعضهما دونما حاجة إلى الأخرى، إلا أنه لا يمكن أن نستنتج من ذلك أنهما تمثلان كائنين اثنين، أي جوهرين متباينين، إذ من طبيعة

الجوهر أن تكون كل صفة من صفاته متصورة بذاتها، ذلك أن جميع الصفات التي يملكها الجوهر قد وُجدت فيه دائماً معاً، كما أنه لا يمكن لبعضها أن ينتج عن البعض الآخر، بل تعبّر كل واحدة منها عن حقيقة الجوهر أو كيانه. لا غرو إذاً ولا خُلف إن نسبنا صفات كثيرة إلى نفس الجوهر، بل لا شيء في الطبيعة أوضح مما يلي: يجب أن يُتصور كل كائن من جهة صفة ما، وبقدر حقيقة أو كيان هذا الكائن يكون حجم صفاته المعبّرة عن الضرورة، أي عن الأزل، وعن اللاتناهي. وبناء على ذلك، ينبغي تعريف الكائن اللامتناهي إطلاقاً (كما قلنا في التعريف 6) ككائن يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبّر كل واحدة منها عن ماهية أزلية ولا نهائية. وإن قلتم الآن ما هي العلامة التي تسمح بإدراك تنوع الجواهر، فطالعوا القضايا الموالية: إنها تبيّن أنه لا يوجد في الطبيعة غير جوهر واحد، وأنه لامتناه على وجه الإطلاق، مما يجعل البحث عن العلامة المطلوبة بحثاً لا طائل من ورائه.

القضية 11

الله ـ أعني جوهراً يتألف من عدد لا محدود من الصفات المعبّرة كل واحدة عن ماهية أزلية ولامتناهية ـ واجب الوجود.

البرهان

إذا نفيتم ذلك فتصوروا، لو أمكنكم، أن الله غير موجود. إن ماهيته (البديهية 7) لا تنطوي إذاً على وجوده، بيد أن ذلك (القضية 7) محال، إذاً فالله واجب الوجود.

برهان آخر

لابد أن يكون لكل شيء سبب أو علة معيّنة تفسر وجود هذا الشيء أو عدم وجوده. وإن وُجد مثلاً مثلث، لابد من وجود علة

أو سبب لوجوده، وإن لم يوجد، لابد أيضاً من وجود علة أو سبب يمنع وجوده أو ينزع منه الوجود. ثم إنه لابد لهذه العلة أو السبب إما أن تتضمنها طبيعة الشيء أو أن توجد خارج الشيء. والعلة التي تفسّر مثلاً عدم وجود دائرة مربعة إنما تشير إليها طبيعة الدائرة المربعة نفسها من جهة انطوائها على تناقض. وعلى العكس، إن ما يفسر وجود جوهر ما ينتج عن طبيعة هذا الجوهر وحدها من جهة انطوائها على الوجود الضروري (القضية 7). والأمر يختلف بالنسبة إلى علة وجود أو عدم وجود دائرة أو مثلث، فهذه العلة لا تنتج عن طبيعتهما وإنما عن نظام الطبيعة الجسمية بأكملها، إذ لابد أن ينتج عن هذا النظام إما أن هذا المثلث موجود بالفعل ضرورةً وإما أن وجوده الفعلي مستحيل، وهذا أمر بديهي بذاته. ويترتب على ذلك أن الشيء الذي لا يمنع وجوده سبب أو علة إنما هو واجب الوجود. وإذّاك فإن لم توجد علة أو سبب لمنع وجود الله أو لنزع الوجود عنه، فلا مناص من استخلاص وجوده الضروري. إلا أن افتراض هذه العلة أو السبب يقتضي إما وجودها ضمن طبيعة الله وإما خارجها، أي ضمن جوهر من طبيعة أخرى، لأنه لو كان هذا الجوهر من نفس الطبيعة لكان في ذلك تسليم بوجود إله. بيد أنه لا يمكن لجوهر من طبيعة مغايرة أن يشارك الله في شيء (القضية 2) وهو لا يمكنه إذّاك أن يضع وجوده أو يرفعه. ولما كان عندئذ من غير الممكن أن نجد علة أو سبب نزع الوجود عن الله خارج طبيعته، فمن الضروري، إذا أردنا إنكار وجود الله، أن تتضمن طبيعته الخاصة هذه العلة، بحيث تصبح هذه الطبيعة متضمنة لتناقض، إلا أنه من العبث أن نثبت ذلك عن كائن لامتناه إطلاقاً وفي غاية الكمال. ولا وجود إذن، في الله أو خارجه، لأي علة أو سبب لنزع الوجود عنه، وبالتالي فإن الله واجب الوجود.

برهان آخر

في عدم القدرة على الوجود عجز، وعلى العكس، في القدرة عليه قوّة (كما هو معلوم بذاته). وبالتالي فإذا كانت الكائنات المتناهية هي وحدها الموجودة بالضرورة في اللحظة الحاضرة، فالكائنات المتناهية ستكون أقدر من الكائن اللامتناهي إطلاقاً. بيد أن ذلك (كما هو معلوم بذاته) محال. وإما إذاً أنه لا يوجد شيء، وإما أنه يوجد بالضرورة كائن لامتناه إطلاقاً. والحال أننا نوجد إما في ذواتنا وإما في شيء آخر موجود بالضرورة. (راجع البديهية 1 والقضية 7)، إذاً فالكائن اللامتناهي إطلاقاً، أعني (بناءً على القضية 6) الله، واجب موجود.

حاشية

أردت في هذا البرهان الأخير إثبات وجود الله بصورة بَعدية، حتى يدرك البرهان بأكثر سهولة، وليس معنى ذلك أن وجود الله لا ينتج بصورة قبلية عن نفس المبدأ. إذ فعلاً، لما كانت القدرة على الوجود هي القوة، فإنه يترتب على ذلك أنه كلما ازدادت نسبة الواقعية التي تنتمي إلى طبيعة شيء ما، كان له بذاته أكثر قدرة على الوجود. وهكذا فإن الكائن اللامتناهي إطلاقاً، أعني الله، له بذاته قدرة لا محدودة إطلاقاً على الوجود، وبالتالي فهو موجود على وجه الإطلاق. لكن لعله سيعسر على العديد من القرّاء إدراك بداهة هذا البرهان، لكونهم لم يتعوّدوا على غير تأمل الأشياء الناتجة عن الأسباب الخارجية، ومن بين هذه الأشياء، تلك التي سرعان ما تتكوّن، أي التي يسهل وجودها، والتي يرون أنه يسهل فناؤها، بينما يعتقدون أنه يصعب على الأشياء التي يتصورون أنها تملك أكثر خصائص، أن تتحقق، أي أن تدخل حيّز الوجود بسهولة. لكنني لست بحاجة، كي أخلصهم من هذه الأحكام المسبقة، أن أبيّن هنا مدى صدق المثل

القائل: إن ما يتكوّن بسرعة، يفنى بسرعة، وما إذا كانت جميع الأشياء، من منظور الطبيعة الكلية، على نفس الدرجة من السهولة أم لا. وحسبي أن أشير فقط إلى كوني لا أتحدث هنا عن الأشياء التي تنشأ عن أسباب خارجية، وإنما عن الجواهر التي (القضية 6) لا يمكن أن تنتج عن أي علة خارجية. فعلاً، إن الأشياء التي تتولّد عن أسباب خارجية، سواء تركبت هذه الأشياء من عدد كبير أو صغير من الأجزاء، إنما كمالها، أعني واقعها، متوقف على فضيلة العلة الخارجية، وبهذه الصورة فإن وجودها ينشأ عن كمال هذه العلة لا غير، لا عن كمالها الخاص. وعلى العكس فإن كل ما ينتمي إلى الجوهر من كمال إنما هو لا يستمده من أي علة خارجية، لذلك فوجوده أيضاً لا ينتج عن غير طبيعته وحدها، وهو ليس بالتالي غير ماهيته. وكمال الشيء إذاً لا ينفي وجوده، بل هو على العكس يثبته، وأما النقص، فهو ينفيه. وبالتالي فنحن لسنا على يقين بوجود أي شيء أكثر من اليقين بوجود الكائن اللامتناهي إطلاقاً، أو المطلق الكمال، أعني الله. إذ لما كانت ماهيته تستبعد كل نقص وتنطوي على الكمال المطلق، فهي بذلك تلغي كل ما يدعو إلى الشك في وجوده وتثبته بكامل اليقين، وهو ما يتضح، فيما أعتقد، إلى كل من يبدي قليلاً من الانتباه.

القضية 12

لا يمكن أن نتصور بحق صفة من صفات الجوهر تصوراً يترتب عليه أن هذا الجوهر قابل للانقسام.

البرهان

فإما أن أجزاء الجوهر الذي يُتصور منقسماً ستحافظ على طبيعة هذا الجوهر، وإما أنها لن تحافظ عليها. وفي الفرضية الأولى ينبغي أن يكون كل جزء (القضية 8) لامتناهياً و(القضية 6) علة لذاته

و(القضية 5) مؤلفاً من صفة مختلفة، وهكذا يمكن انطلاقاً من جوهر واحد الحصول على جواهر متعددة، إلا أن هذا (القضية 6) محال. وعلاوة على ذلك فإن الأجزاء في مثل هذه الحالة (القضية 2) لن تتفق في شيء مع الكل، وسيجوز للكل (التعريف 4 والقضية 10) أن يوجد ويُتصور بدون أجزائه، وهذا محال، لا شك، في نظر الجميع.

الفرضية الثانية هي أن الأجزاء لن تحافظ على طبيعة الجوهر، فلو كان الجوهر ينقسم كله إلى أجزاء متساوية فهو سيفقد طبيعته كجوهر وسيكف عن الوجود، وهذا (القضية 7) محال.

القضية 13

الجوهر اللامتناهي إطلاقاً لا يتجزأ.

البرهان

لو كان الجوهر يتجزأ فإما أن الأجزاء التي ينقسم إليها ستحافظ على طبيعة الجوهر اللامتناهي إطلاقاً، وإما أنها لن تحافظ عليها. وفي الفرضية الأولى ستوجد جواهر كثيرة من نفس الطبيعة، وهذا (القضية 5) محال. وفي الفرضية الثانية سيجوز للجوهر اللامتناهي إطلاقاً، كما بيّنا آنفاً، أن يكف عن الوجود، وهذا (القضية 11) أيضاً محال.

لازمة

يترتب على ذلك أنه ليس من جوهر، وبالتالي ليس من جوهر جسماني، قابل للتجزئة من حيث هو جوهر.

حاشية

كون الجوهر لا يتجزأ، فهذا ما يمكن فهمه أيضاً بأكثر سهولة باعتبار أنه لا يمكن لطبيعة الجوهر أن تُتصور إلا لامتناهية وباعتبار

أن كل ما يمكن أن نعنيه بجزء من الجوهر هو الجوهر المتناهي، وهذا (القضية 8) ينطوي على تناقض صريح.

القضية 14

لا يمكن أن يوجد أي جوهر خارج الله ولا أن يُتصور.

البرهان

إن الله كائن لامتناه إطلاقاً، ولا يمكن أن ننفي عنه (التعريف 6) أي صفة من الصفات المعبّرة عن ماهية جوهرية، ثم إن الله موجود بالضرورة (القضية 11)، فلو وُجد إذاً جوهر ما خارج الله فلابد أن يفسر هذا الجوهر بصفة من صفاته، وهكذا سيوجد جوهران لهما نفس الصفة، وهذا (القضية 5) محال، وتبعاً لذلك لا يمكن لأي جوهر أن يوجد خارج الله ولا بالتالي أن يُتصور، إذ لو كان تصوره ممكناً لوقع تصوره بالضرورة موجوداً، إلا أن ذلك (بناء على الجزء الأول من هذا البرهان) محال. ولا يمكن إذاً أن يوجد أو يُتصور جوهر خارج الله.

لازمة 1

يترتب على ذلك بوضوح: **1** ـ أن الله أحد، أي (التعريف 6) أنه لا يوجد في الطبيعة سوى جوهر واحد وأن هذا الجوهر غير متناه إطلاقاً كما بيّنا ذلك في حاشية القضية 10.

لازمة 2

ويترتب: **2** ـ أن الشيء المفكر والشيء الممتد هما إما صفتان إلهيتان أو (البديهية 1) عرضان لصفتين إلهيتين.

القضية 15

كل ما يوجد إنما يوجد في الله، ولا يمكن لأي شيء أن يوجد أو يُتصور بدون الله.

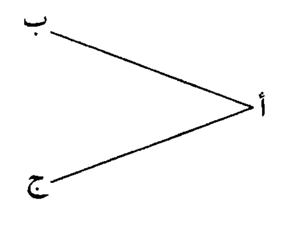
البرهان

لا يمكن لأي جوهر، أي (التعريف 3) لأي موجود في ذاته ومُتصور بذاته، أن يوجد أو يُتصور خارج الله (القضية 14)، ومن جهة أخرى (التعريف 5) لا يمكن للأحوال أن توجد ولا أن تُتصور بدون الجوهر، فهي إذاً لا توجد إلا في الطبيعة الإلهية نفسها ولا يمكن تصورها إلا بها وحدها. وبما أنه لا يوجد أي شيء خارج الجواهر والأحوال (البديهية 1)، فإنه لا يمكن لأي شيء أن يوجد أو يُتصور بدون الله.

حاشية

يتصور بعضهم أن الله يتكوّن، كالإنسان، من جسم ونفس وأنه يخضع للأهواء، وتبيّن البراهين السابقة، بما فيه الكفاية، أن أصحاب هذا الرأي بعيدون كل البعد عن المعرفة الصحيحة للذات الإلهية. ولنتركهم جانباً، لأن كل الذين يتأملون قليلا في الطبيعة الإلهية يرفضون أن يكون الله جسمانياً، وإنهم يجيدون إثبات ذلك بقولهم إن ما نعنيه بالجسم هو الكم الطويل العريض العميق الذي يحده شكل ما، غير أنه لا يوجد خُلف أعظم من أن ينطبق ذلك على الله، أي عن الكائن اللامتناهي إطلاقاً. بَيد أنهم، في نفس الوقت، يبيّنون بوضوح ـ مستدلين على ذلك بأسباب أخرى ـ أنهم يفصلون تماماً الجوهر الجسماني أو الممتد عن طبيعة الله، مع التسليم بأن هذا الجوهر مخلوق من قِبل الله. ولكنهم يجهلون تماماً بأي قدرة إلهية خُلق الجوهر، وهو ما يبيّن بوضوح أنهم لا يفهمون ما يقولونه، أما أنا، فلقد بيّنت بوضوح تام، على ما أعتقد (لازمة القضية 6 والحاشية الثانية للقضية 8)، أنه لا يمكن لأي جوهر أن يَنتج أو يُخلق من قِبل كائن آخر. ثم إننا قد بيّنا (القضية 14) أنه لا يمكن لأي جوهر أن يوجد أو يُتصور خارج الله، كما استنتجنا من

ذلك أن الجوهر الممتد هو إحدى صفات الله اللامتناهية. وحتى أقدم تفسيراً أوفى، سأدحض حُجج هؤلاء المعارضين التي يمكن حصرها في ما يلي: **أولاً**: إن الجوهر الجسماني يتركب، في رأيهم، من حيث هو جوهر، من أجزاء، ولهذا السبب فهم ينفون أن يكون هذا الجوهر لامتناهياً ويرفضون بالتالي نسبته إلى الله. وإنهم يعبّرون عن رأيهم بالاعتماد على أمثلة عديدة سأنقل هنا بعضها. لو كان الجوهر الجسماني، كما يقولون، لا نهائياً، فلنتصوره إذاً منقسماً إلى جزأين: إن كل جزء سيكون إما متناهياً وإما لامتناهياً. في الحالة الأولى، سيكون اللامتناهي مركباً من جزأين متناهيين، وفي ذلك خُلف. أما في الحالة الثانية، فإنه سيوجد لامتناه أكبر مرتين من لامتناه آخر، وهذا لا يقلّ خُلفاً عن الفرضية الأولى. وعلاوة على ذلك، فإذا كان قيس الكم اللامتناهي بواسطة أجزاء طول كل واحد منها قدم، فإن هذا اللامتناهي سيكون مؤلفاً من عدد لا محدود من تلك الأجزاء، ويمكن قول نفس الشيء إذا كان قِيس اللامتناهي بواسطة أجزاء طول الواحد منها بوصة. وهكذا سيصبح عدد لا محدود أكبر اثني عشر مرة من عدد لا محدود آخر. وأخيراً، إذا تصورنا أن خطين «أ ـ ب» و«أ ـ ج» ينطلقان من نقطة تنتمي إلى كم لا محدود وأنهما، بعد انفصالهما حسب مسافة محددة، يمتدان إلى ما لا نهاية له، فمن الأكيد أن المسافة بين «ب وج» ستزداد بدون انقطاع وستصبح غير محددة بعد أن كانت محددة. ولما كانت هذه الخلوف ناتجة، في نظرهم، عن كوننا نفترض كمّاً لا محدوداً، فإنهم يستنتجون من ذلك أن الجوهر الجسماني محدود لا محالة وأنه بالتالي لا ينتمي إلى لاتناهية الله.



وإنهم يستنتجون أيضا برهاناً ثانياً من كمال الله المطلق: إذ أن الله، كما يقولون،

هو في غاية الكمال، وإذّاك فهو لا ينفعل، ولكن يمكن للجوهر الجسماني، باعتباره يتجزأ، أن ينفعل، وبالتالي فإن الجوهر الجسماني ينتمي إلى ماهية الله.

تلك هي البراهين التي وجدتها عند المؤلفين والتي تم اعتمادها لإثبات أن الجوهر الجسماني لا يليق بطبيعة الله ولا يمكن أن ينتمي إليها. لكن قليلاً من الانتباه قد يذكر بما أجبت عنه سابقاً، وهو أن هذه البراهين تقوم فحسب على افتراض الجوهر الجسماني مركباً من أجزاء، وهذا خُلف كما بيّنت أعلاه (القضية 12 مع لازمة القضية 13). ثم إنه يتبيّن لنا، إذا ما نظرنا إلى المسألة بتمحيص، أن النتائج غير المعقولة (على افتراض أنها جميعاً هكذا، وهي نقطة أتركها خارج المناقشة الحاضرة) التي يستخلصون منها أن الجوهر الممتد محدود، هي نتائج لا تستنبط قط من افتراض كم لا محدود وإنما من افتراض أن هذا الكم اللامحدود قابل للقيس ويتكوّن من أجزاء محدودة، وبناء على ذلك فإنه لا يمكننا أن نستنتج أي شيء من هذه الخلوف عدا أن الكم اللامحدود غير قابل للقيس ولا يمكنه أن يتكوّن من أجزاء محدودة، ولكن هذا هو بالذات ما أثبتنا أعلاه (القضية 12 وما يتبع). إن السهم الذي رمونا به لم يصب في الواقع غيرهم. وإذا كانوا يريدون، من جهة أخرى، انطلاقاً من خُلف ما افترضوه، استنتاج محدودية الجوهر الممتد، فهم في الحقيقة يتصرفون مثل من يتصور دائرة لها خصائص المربع ثم يستنتج من ذلك أنه ليس للدائرة مركزاً تربط بينه وبين المحيط خطوط متساوية. ذلك أن الجوهر الجسماني، الذي لا يمكن تصوره إلا لامتناهياً وأوحد وغير قابل للتجزئة (القضايا 8 و5 و12)، إنما يتصورونه متعدداً وقابلاً للتجزئة حتى يتسنى لهم استنتاج محدوديته. وفي نفس السياق، لقد سعى بعضهم، بعد أن تصوروا أن الخط يتكون من نقط، إلى البحث عن براهين عديدة من أجل إثبات لاتجزؤ الخط

بصورة لامتناهية. وفعلاً، إن افتراض الجوهر الجسماني مؤلفاً من أجسام أو أجزاء لا يقل خُلفاً عن افتراض الجسم مؤلفاً من سطوح، والسطوح من خطوط، وأخيراً الخط من نقط. إن الذين يعلمون أن العقل المبين (Claram rationem) معصوم من الخطأ يعترفون بذلك، ولاسيما أولئك الذين ينفون وجود الخلاء. ذلك أنه لو كان الجوهر الجسماني قابلاً للتجزئة بحيث تكون أجزاؤه منفصلة حقاً بعضها عن بعض فلماذا لا يمكن أن ينعدم جزء ما وأن تحافظ بقية الأجزاء في ما بينها على نفس الصلات السابقة؟ ولماذا يجب على هذه الأجزاء أن تتلاءم في ما بينها بحيث ينتفي وجود الخلاء؟ لا شك من أنه لو كانت الأشياء منفصلة حقاً بعضها عن بعض لأمكن لبعضها أن يوجد وأن يحافظ على حالته بدون الآخر. ولما كان لا يوجد في الطبيعة خلاء (لقد تطرقنا إلى هذا الموضوع في مجال آخر)، بل الأجزاء كلها تتجمع بطريقة تمنع وجوده، فإنه ينتج عن ذلك أنه لا يمكن لهذه الأجزاء أن تنفصل حقاً بعضها عن بعض، بمعنى أن الجوهر الجسماني، بما هو جوهر، لا يقبل التجزئة. بَيد أنه لو سئلنا لماذا نحن نميل بطبيعتنا إلى تجزئة الكم، فإن جوابي هو أننا نتصور الكم بطريقتين اثنتين : فإما أن يكون تصورنا له مجرداً، أي سطحياً، كأن نتمثله بالمخيلة، وإما أن نتصوره كجوهر، وهو ما لا يتم إلا بواسطة الذهن. وإذا ما اعتبرنا الكم من منظور الخيال، وهي حالة مألوفة وسهلة المأخذ، فإننا سنجده محدوداً وقابلاً للقسمة ومتكوناً من أجزاء، وعلى العكس، إذا ما اعتبرناه من منظور الذهن وتصورناه كجوهر، وهو أمر عسير، فإننا سنجده، كما أثبتنا ذلك بما فيه الكفاية، لامتناهياً وأوحد وغير قابل للتجزئة. ويظهر ذلك جلياً لكل الذين يحسنون التمييز بين المخيلة والذهن (imaginationem et intellectum) : ولا سيما إذا وقع الانتباه أيضاً إلى أن المادة هي هي في كل مكان، وأنه لا يمكن التمييز بين أجزاء داخلها إلا في حالة

تصورنا لها منطبعةً بطرق مختلفة، مما يترتب عليه أن التباين الموجود بين أجزائها إنما هو تباين في الحالة (modaliter) فقط وليس تبايناً حقيقياً. ونحن نتصور مثلاً أن الماء، بما هو ماء، يتجزأ وأن أجزاءه تنفصل بعضها عن بعض، غير أن ذلك لا يكون من حيث هو جوهر جسماني، لأنه لا يقبل بهذه الصورة لا الانفصال ولا الانقسام. وفي هذا السياق فإن الماء يتكوّن ويفسد بما هو ماء، ولكنه لا يتكون ولا يفسد بما هو جوهر. وبذلك أعتقد أنني قد أجبت على البرهان الثاني، بما أنه يقوم أيضاً على افتراض أن المادة، بما هي جوهر، قابلة للقسمة وتتكوّن من أجزاء. وحتى لو كان هذا البرهان يقوم على غير ذلك، فإني أتساءل لماذا لا تليق المادة بالطبيعة الإلهية، مادام (القضية 14) لا يوجد خارج الله أي جوهر ليؤثر فيه. وكل الأشياء، كما قلت، موجودة في الله، وكل ما يحدث إنما يحدث بموجب قوانين طبيعة الله اللامحدودة لا غير، وينتج عن ضرورة ماهيته (كما سأبيّن ذلك قريباً)، وتبعاً لذلك لا يجوز القول بأي وجه من الوجوه إن الله ينفعل بفعل كائن آخر، أو أن الجوهر الممتد لا يليق بالطبيعة الإلهية، حتى لو افترضنا أن هذا الجوهر قابل للتجزئة، شريطة أن نسلم بأنه أزلي ولامحدود. ولكن كفى حديثاً في هذا الموضوع الآن.

القضية 16

ينتج حتماً عن وجوب (Ex necessitate) الطبيعة الإلهية عدد لامحدود من الأشياء بعدد لامحدود من الأحوال، أي كل ما يمكن أن يدركه عقل (intellectum) لامحدود.

البرهان

هذه القضية بديهية لا ريب فيها في نظر كل من ينتبه إلى أن العقل يستنبط، انطلاقا من تعريف معيّن لشيء ما، خصائص عديدة

تابعة حقاً وبالضرورة لهذا الشيء (أي تابعة لماهية الشيء ذاتها)، ولا سيما إذا كان تعريف الشيء يعبّر عن واقعية أكثر، أي إذا كانت ماهية الشيء تنطوي على واقعية أكثر. ولما كانت الطبيعة الإلهية تملك عدداً لامحدوداً إطلاقاً من الصفات (التعريف 6) المعبّرة كل واحدة عن ماهية لامتناهية في ذاتها، فإنه ينتج حتماً عن وجوبها عدد لامحدود من الأشياء بعدد لامحدود من الأحوال، أي كل ما يمكن أن يدركه عقل لامحدود.

لازمة 1

ينتج عن ذلك: **1** ـ أن الله هو العلة الفاعلة لجميع الأشياء التي يمكن أن يدركها عقل لامحدود.

لازمة 2

وينتج: **2** ـ أن الله علةً بذاته، لا بالعرض.

لازمة 3

وينتج: **3** ـ أن الله علةً أولى على وجه الإطلاق.

القضية 17

إن الله يتصرّف بقوانين طبيعته وحدها ولا يخضع لأي قهر.

البرهان

لقد بيّنا (القضية 16) أن أشياء لا تحصى إطلاقاً تنتج عن وجوب الطبيعة الإلهية وحدها أو (الأمران سيان) عن قوانين طبيعته وحدها، كما برهنّا (القضية 15) على أنه لا يمكن لأي شيء أن يوجد ولا أن يُتصور بدون الله، بل الأشياء جميعاً موجودة في الله، وعلى ذلك لا يمكن لأي شيء أن يوجد خارج الله كي يُحدد فعله أو يُرغمه على تصرف ما، وعليه فإن الله يتصرف بقوانين طبيعته وحدها وبدون أي قهر.

لازمة 1

ينتج عن ذلك: **1** ـ أنه لا يوجد خارج الله أو داخله أي علة كيما تحثه على الفعل، باستثناء كمال طبيعته الشخصية.

لازمة 2

وينتج: **2** ـ أن الله وحده علةً حرةٌ، لأن الله فحسب يوجد بضرورة طبيعته وحدها (القضية 11 واللازمة الأولى للقضية 14) ويتصرف بضرورة طبيعته وحدها (القضية السابقة) وعندئذ (التعريف 7) فهو وحده علة حرةً.

حاشية

يرى بعضهم أن الله علة حرة لأنه يستطيع، حسب اعتقادهم، أن يجعل الأشياء التي قلنا إنها تنتج عن طبيعته، أي أنها بمقدوره، لا تحدث، وبعبارة أخرى لا تنتج عنه. وقولهم هذا كالقول: إنه بقدرة الله أن يجعل طبيعة المثلث لا تستلزم من زواياه الثلاث أن تكون مساوية لزاويتين قائمتين، أو إن وجود العلة لا يقتضي وجود المعلول، وهذا خلف. وعلاوة على ذلك سأبيّن لاحقاً، دونما لجوء إلى هذه القضية، أنه لا العقل ينتمي إلى طبيعة الله ولا الإرادة. أعلمُ جيداً أن الكثيرين يعتقدون أنه بوسعهم البرهنة على امتلاك الطبيعة الإلهية لعقل رفيع وإرادة حرة، وهم يصرحون فعلاً بعدم معرفتهم لشيء أكمل مما عهدوه في أنفسهم في غاية الكمال كي يكون جديراً بأن يُنسب إلى الله. ورغم أنهم يتصورون الله عليماً، إلا أنهم لا يعتقدونه قادراً على إيجاد كل ما يعلمه بالفعل، لأنهم بهذه الصورة سيحطمون، حسب ظنهم، قدرة الله. ولو كان الله، على حد تعبيرهم، قد خلق كل ما يوجد في عقله، لما بقي له شيء إضافي يقدر على خلقه، إلا أن ذلك لا يتناسب، في نظرهم، مع قدرة الله المطلقة، ولقد فضلوا، تبعاً لذلك، التسليم بأن الله لا يُبالي بالأشياء

جميعاً ولا يخلق شيئاً عدا ما يقرر خلقه وفقاً لإرادة مطلقة معيّنة. ولكن أعتقد أنني بيّنت بكامل الوضوح (القضية 16) أنه ينتج دائماً وبنفس الضرورة عن قدرة الله العُظمى، أي عن طبيعته اللانهائية، عدد لامحدود من الأشياء بعدد لا محدود من الأحوال، مثلما ينتج منذ الأزل وإلى الأبد عن طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين. لذلك كانت قدرة الله العظيمة قدرة فعلية منذ الأزل، وسوف تبقى أبداً فعلية. إن تصورنا هذا لقدرة الله المطلقة يجعلها، في اعتقادنا على الأقل، أكثر كمالاً. وعلاوةً على ذلك يبدو أن خصومي (ليُسمح لي بالحديث صراحة) ينكرون قدرة الله المطلقة. وهم مرغمون حقاً على الاعتراف بأن الله يدرك بعقله عدداً لا محدوداً من الأشياء القابلة للخلق والتي لن يستطيع مع ذلك أبداً خلقها، إذ لو كان ذلك ممكناً، أي لو خلق الله كل ما يدركه بعقله، لنفدت، حسب قولهم، كل قدرته وأصبح ناقصاً. وكي يضعوا الكمال في الله، فإنهم لم يجدوا بداً من التسليم في الوقت نفسه بأنه لا يستطيع أن يفعل كل ما تتسع له قدرته. إنه لا يمكن، في نظري، تصور أمر أقل معقولية من هذا أو أقل ملاءمة لقدرة الله المطلقة.

وأضيف هنا بعض الشيء عن العقل والإرادة اللذين ننسبهما عادة إلى الله: فلو كل العقل والإرادة ينتميان إلى طبيعة الله الأزلية، لكان المقصود بهاتين الصفتين هو، بكل تأكيد، شيء آخر غير ما يقصده الناس عموماً، ذلك لأن العقل والإرادة المؤلفين لماهية الله يختلفان اختلافاً تاماً عن عقلنا وإرادتنا ولا يمكن أن يتفقا معهما إلا في الإسم، كاتفاق الكلب، المجرة السماوية، مع الكلب، الحيوان النابح. وسأثبت ذلك كما يلي. ولو كان العقل ينتمي إلى الطبيعة الإلهية فإنه لن يكون، مثل عقلنا، لاحقاً بطبعه (كما يزعم أغلبهم) للأشياء التي يدركها، أو مزامناً لها، ذلك لأن الله متقدم على جميع الأشياء بعليته (اللازمة الأولى للقضية 16)، بل على العكس، إن حقيقة الأشياء

وماهيتها الصورية هي على نحوٍ ما لأنها توجد موضوعياً على هذا النحو في العقل الإلهي. والعقل الإلهي إذن، من حيث تصوره مكوناً لماهية الله، هو حقاً علة الأشياء، أي علة ماهيتها وعلة وجودها على حد السواء. وهذا ما وقع إدراكه، على ما يبدو، من قِبل أولئك الذين أثبتوا أن عقل الله وإرادته وقدرته شيء واحد لا غير. ولما كان عقل الله هو العلة الوحيدة للأشياء، أي (كما بيّنا) أنه علة ماهيتها وعلة وجودها على حد السواء، فهو يختلف عنها بالضرورة من حيث الماهية وأيضاً من حيث الوجود. وفعلاً فإن ما يجعل المعلول مختلفاً عن علته هو بوجه التدقيق أنه تابع لها. ومثلاً الإنسان هو علة وجود إنسان آخر، لا علة ماهيته، لأن هذه الماهية حقيقة أزلية، وبالتالي فالإثنان يتفقان تماماً من حيث الماهية ولكنهما يختلفان من حيث الوجود، ولهذا السبب فإن فناء وجود أحدهما لا يتبعه فناء وجود الآخر، ولكن لو أمكن لماهية أحدهما أن تتقوّض وتبطل فإن ماهية الآخر ستبطل أيضاً. وبناءً على ذلك فإن الشيء الذي يكون علةً لماهية معلول ما ولوجوده معاً، يختلف بالضرورة عن هذا المعلول من حيث الماهية ومن حيث الوجود على حد سواء. ولما كان عقل الله هو علة ماهية عقلنا وعلة وجوده معاً، فإن عقل الله يختلف إذاً، من حيث تصوره مؤلفاً للماهية الإلهية، عن عقلنا نحن من حيث الماهية ومن حيث الوجود على حد سواء ولا يمكن أن يتفق معه في شيء، عدا في الإسم، كما أردنا إثباته. وفيما يتعلق بالإرادة، يمكن أن ننهج نفس الطريقة، كما هو بيّن لكل واحد.

القضية 18

الله علة محايثة (causa immanens)**، لامتعدّية، للأشياء جميعاً.**

البرهان

كل ما يوجد إنما يوجد في الله ويجب أن يُتصور بالله (القضية

15)، وبالتالي (اللازمة الأولى للقضية 16) فإن الله علة الأشياء الموجودة فيه، هذه نقطة أولى. ثم إنه لا يمكن أن يوجد أي جوهر خارج الله (القضية 14)، بمعنى (التعريف 3) أنه لا يوجد خارج الله أي شيء في ذاته، وهذه هي النقطة الثانية. وعليه فإن الله علة محايثة، لامتعدية، لجميع الأشياء.

القضية 19

الله أزلي، أي أن جميع صفاته أزلية.

البرهان

فعلاً، إن الله جوهر (التعريف 6) موجود بالضرورة (القضية 11)، بمعنى (القضية 17) أن الوجود ينتمي إلى طبيعته أو (الأمران سيان) أن تعريفه ينطوي على وجوده، وبالتالي (التعريف 8) فهو أزلي. وبالإضافة إلى ذلك، إن المقصود بصفات الله (التعريف 4) هو ما يعبّر عن ماهية الجوهر الإلهي، أي ما ينتمي إلى الجوهر: فذاك عينه، أجل، ما ينبغي أن تنطوي عليه الصفات. وبما أن الأزل ينتمي إلى طبيعة الجوهر (كما سبق أن أثبت ذلك من خلال القضية 7)، فإن كل صفة من الصفات تنطوي إذاً بالضرورة على الأزل، وبالتالي فهي جميعاً أزلية.

حاشية

تصبح هذه القضية بديهية جداً إذا ما توخينا الطريقة (القضية 11) التي برهنت بها على وجود الله، إذ ينتج عن هذا البرهان أن وجود الله، شأن ماهيته، حقيقة أزلية. وفضلاً عن ذلك لقد أثبت أيضاً بطريقة أخرى (القضية 19 من «**مبادئ ديكارت**») أزلية الله، ولسنا في حاجة هنا إلى صياغة ذلك من جديد.

القضية 20

إن وجود الله وماهيته شيء واحد لا غير (unum et idem).

البرهان

إن الله (القضية السابقة) أزلي وجميع صفاته أزلية، أي (التعريف 8) أن كل صفة من صفاته تعبّر عن الوجود. إذاً فنفس الصفات الإلهية التي (التعريف 4) تفسر ماهية الله الأزلية، تفسر في الوقت ذاته وجوده الأزلي، بمعنى أن الشيء المكوّن لماهية الله هو عينه المكوّن لوجوده، وبالتالي فإن الماهية والوجود شيء واحد لا غير.

لازمة 1

ينتج عن ذلك: **1** ـ أن وجود الله، شأن ماهيته، حقيقة أزلية.

لازمة 2

وينتج: **2** ـ أن الله ثابت لا يتغيّر، بمعنى أن جميع صفات الله لا تتغيّر (immutabilia). إذ لو كانت هذه الصفات متغيّرة من حيث الوجود، لكانت أيضاً (القضية السابقة) متغيّرة من حيث الماهية، أي (كما هو معلوم بذاته) لأصبحت باطلةً بعد أن كانت صادقةً، وهذا محال.

القضية 21

كل ما ينتج عن الطبيعة المطلقة لصفة إلهية، لابد أنه قد وُجد دائماً وأنه لامتناه، وبعبارة أخرى إنه لامتناه وأزلي بمقتضى تلك الصفة.

البرهان

لو نفيتم ذلك، فتصوّروا، إذا استطعتم، أنه ينتج، داخل صفة من صفات الله وعن الطبيعة المطلقة لهذه الصفة، شيء يكون متناهياً ويكون وجوده أو دوامه محدوداً، مثلاً فكرة الإله (ideam Dei) في الفكر (in cogitatione) والفكر، ما دمنا نفترض أنه صفة إلهية، هو حتماً غير متناه بطبيعته (القضية 11)، ولكن من جهة أخرى، بما أن الفكر يحتوي على فكرة الإله فنحن نفترضه متناهياً. ولكن (التعريف 2) لا يمكن أن نتصور الفكر متناهياً إن لم يكن محدوداً من قبل الفكر

ذاته. بَيد أنه لا يمكن أن يكون محدوداً من قبل الفكر بما هو مُكوّن لفكرة الإله، لأن الفكر يكون في هذه الحالة متناهياً. إذاً سيكون الفكر محدوداً من قبل الفكر بما هو غير مكوّن لفكرة الإله، مع أن هذه الفكرة موجودة حتماً (القضية 11). إذاً يوجد فكر غير مكوّن لفكرة الإله، وبالتالي فإن فكرة الإله لا تنتج عن طبيعة الفكر بما هو فكر مطلق (إذ نحن نتصوره كمكوّن لفكرة الإله أو كغير مكوّن لها)، إلا أن ذلك مناقض لما افترضناه. وعليه فإذا كانت فكرة الإله في الفكر، أو إذا كان أي شيء آخر (فهذا لا يهم، لأن الاستدلال كلي) داخل صفة من صفات الله ينتج عن ضرورة الطبيعة المطلقة لهذه الصفة، فهذا الشيء هو بالضرورة لامتناه. هذه نقطة أولى.

الآن، إن ما ينتج بهذا النحو عن ضرورة طبيعة صفة من الصفات لا يمكن أن يكون بقاؤه محدوداً. لو نفيتم ذلك، فافترضوا أن شيئاً ينتج عن ضرورة طبيعة صفة ما وأنه يوجد في صفة من صفات الله، مثلا فكرة الإله في الفكر، وافترضوا أن هذا الشيء لم يكن موجوداً أو أنه قد لا يوجد يوماً ما. إن الفكر، باعتباره صفة من صفات الله، يوجد بالضرورة وهو ثابت لا يتغّير (القضية 11، واللازمة الثانية للقضية 20). وبناءً على ذلك، فإنه، فيما بعد الحدود التي ينتهي معها بقاء فكرة الإله (التي نفترض أنها لم تكن موجودة وقد ينتهي وجودها يوماً ما)، سيبقى الفكر موجوداً بدون فكرة الإله. إلا أن ذلك مناقض للفرضية، إذ المفروض هو أنه إذا ما وُجد الفكر فإن فكرة الإله تنتج عنه حتماً. إذاً إن فكرة الإله في الفكر، وإن كل ما ينتج بالضرورة عن الطبيعة المطلقة لصفة إلهية لا يمكن أن يكون بقاؤه محدوداً، بل هو أبدي بمُقتضى تلك الصفة. هذه نقطة ثانية. ولاحظوا أن كل ما يقال هنا ينبغي إثباته عن كل شيء ينتج بالضرورة، داخل صفة إلهية، عن طبيعة الله المطلقة.

القضية 22

كل ما ينتج عن صفة إلهية، من جهة ما يطرأ عليها من تحولٍ موجود بمقتضى هذه الصفة وجوداً ضرورياً ولانهائياً، إنما هو موجود بالضرورة وبصورة لانهائية.

البرهان

يكون الاستدلال على هذه القضية بنفس الطريقة المتوخاة في الاستدلال السابق.

القضية 23

كل حال من الأحوال الموجودة بصورة ضرورية ولا نهائية لابد أنه قد نتج بالضرورة إمّا عن الطبيعة المطلقة لصفة من صفات الله، وإما عن صفة طرأ عليها تحول موجود بصورة ضرورية ولانهائية.

البرهان

يوجد الحال في شيء آخر غيره، وبه يجب أن يتصور (التعريف 5)، أي (القضية 15) أنه يوجد في الله وحده ويجب تصوره بالله وحده وإذا تصورنا إذاً حالاً موجوداً بالضرورة وغير متناه، فإنه ينبغي تصور هاتين الخاصيتين أو إدراكهما بالضرورة بواسطة صفة إلهية باعتبار أن هذه الصفة تعبّر عن ضرورة الوجود ولاتناهيه، أو (الأمران سيان حسب التعريف 8) عن الأزل، أي (التعريف 6 والقضية 19) باعتبار هذه الصفة على وجه الإطلاق. إذاً فالحال الموجود ضرورة وغير المتناهي قد نتج لا محالة عن الطبيعة المطلقة لصفة إلهية، وذلك إما بصورة مباشرة (راجع مثلاً القضية 21) وإما بواسطة تحول ناتج عن الطبيعة المطلقة لتلك الصفة، أي (القضية السابقة) تحول موجود بصورة ضرورية ولانهائية.

القضية 24

لا تنطوي ماهية الأشياء التي يُنتجها الله على الوجود.

البرهان

إن ذلك بديهي من خلال التعريف 1، لأن الذي تنطوي طبيعته (منظوراً إليها في ذاتها) على الوجود يكون علة لذاته ويوجد بضرورة طبيعته وحدها.

لازمة

يترتب على ذلك أن الله ليس فحسب العلة التي تجعل الأشياء تشرع في الوجود، بل هو أيضاً العلة التي تجعلها تبقى في الوجود، وبعبارة بأخرى (كي نستعمل لفظاً مدرسياً) إن الله علة كينونة الأشياء. ذلك أنه، سواء وجدت هذه الأشياء أو لم توجد فإننا كلما تأملنا ماهيتها وجدناها لا تنطوي لا على الوجود ولا على الديمومة، وبالتالي فإنه لا يمكن لماهيتها أن تكون علةً لوجودها وبقائها، وإنما الله وحده يمكنه ذلك، لأن من طبيعته هو فحسب أن يكون موجوداً (اللازمة الأولى للقضية 14).

القضية 25

ليس الله العلة الفاعلة لوجود الأشياء فحسب، بل هو العلة الفاعلة لماهيتها أيضاً.

البرهان

لو نفيتم ذلك فمعناه أن الله ليس علة ماهية الأشياء، وبالتالي (البديهية 4) يمكن لماهية الأشياء أن تُدرك بدون الله، لكن ذلك غير معقول (القضية 15). إذاً فالله هو علة ماهية الأشياء أيضاً.

حاشية

تنتج هذه القضية بأكثر وضوح عن القضية 16. فعلاً، ينتج عن

هذه القضية أنه يلزم عن وجود الطبيعة الإلهية كلٌّ من وجود الأشياء وماهيتها. وبعبارة واحدة فإن المعنى الذي به يقال الله علة ذاته يجب أن يقال به أيضاً علةً لجميع الأشياء، وسنبيّن ذلك بوضوح أكبر في اللازمة الآتية.

لازمة

ليست الأشياء الجزئية (Res particulares) غير أعراض لصفات الله، وبعبارة أخرى إنها أحوال يُعبَّر من خلالها عن صفات الله بطريقة معيّنة ومحددة. إن البرهان على ذلك بديهي من خلال القضية 15 والتعريف 5.

القضية 26

الشيء المدفوع إلى إنتاج معلول ما إنما دفعه الله حتماً إلى ذلك، أما الشيء الذي لم يدفعه الله فلا يمكنه أن يدفع نفسه بنفسه إلى إنتاج معلول ما.

البرهان

إن ما يجعل الأشياء تُقال مدفوعة إلى إنتاج معلول ما إنما هو بالضرورة شيء إيجابي (كما هو معلوم بذاته)، وبالتالي فإن الله هو العلة الفاعلة، بضرورة طبيعته، لكل من ماهية هذا الشيء ووجوده (القضيتان 25 و16)، هذه نقطة أولى. ويترتب عليها بكل وضوح الجزء الثاني من القضية، إذ لو كان الشيء الذي لا يدفعه الله يستطيع أن يدفع نفسه بنفسه، لبَطُلَ الجزء الأول من القضية، وهذا محال، كما بيّنا.

القضية 27

لا يمكن للشيء الذي دفعه الله إلى إنتاج معلول ما أن يجعل نفسه بنفسه غير مدفوع.

البرهان

فذلك واضح من خلال البديهية 3.

القضية 28

لا يمكن لأي شيء جزئي(*) (singularc)، أعني لأي شيء متناه ومحدد الوجود، أن يوجد وأن يتحدد إنتاجه لمعلول ما إن لم يتحدد وجوده وإنتاجه لهذا المعلول بعلة أخرى هي ذاتها متناهية ومحددة الوجود، وهذه العلة بدورها لا يمكنها أيضاً أن توجد وأن يتحدد إنتاجها لمعلول ما إن لم يتحدد وجودها وإنتاجها لهذا المعلول بعلة هي الأخرى متناهية ولها وجود محدد، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية.

البرهان

كل ما يتحدد وجوده وإنتاجه لمعلول ما إنما يتحدد بهذا النحو من قبل الله (القضية 26 ولازمة القضية 24). ولكن لا يمكن لشيء متناه ومحدد الوجود أن ينتج عن الطبيعة المطلقة لصفة إلهية، لأن كل ما ينتج عن الطبيعة المطلقة لصفة إلهية يكون لامتناهياً وأزلياً (القضية 21) وذلك الشيء قد نتج إذاً عن الإله أو عن بعض صفاته من جهة اعتباره متأثراً بتحول معيّن، إذ لا يوجد شيء خارج الجوهر وخارج

[إن جميع الهواش المشار إليها بإشارة (*) هي من وضع المترجم، أما الهوامش المرقمة تسلسلياً، فهي من أصل الكتاب].

(*) المقصود بالأشياء الجزئية، من هنا فصاعداً، الأشياء الفردية والشخصية والعينية التي تكون معرفتها بواسطة مفهوم مطابق لفرديتها. ورغم أن الأنجلو ساكسونيين قد ترجموا أحياناً هذه العبارة بـ «Individual Objects»، كما أشار إلى ذلك **رولان كايوا** (الهامش رقم 336 في ترجمته لكتاب **علم الأخلاق**)، إلا أننا تجنبنا هذا اللفظ، مادام سبينوزا لا يستعمله، كما تجنبنا اللفظين الآخرين (الشخصية والعينية) رغم أنهما واردان عند فلاسفة العرب، خشية أن يقع القارئ في لبس ناتج عما أصبحا يكتنفانه من معاني جديدة في عصرنا هذا. (انظر أيضاً ترجمة سيسيه Saisset، حيث يترجم اللفظ اللاتيني singulare بـ particulier، أي الجزئي).

الأحوال (البديهة 1، التعريفان 3 و5)، والأحوال (لازمة القضية 25) ليست شيئاً عدا تحولاتٍ لصفات الله. ولكن لا يمكن لهذا الشيء أن يكون قد نتج عن الله ولا عن إحدى صفاته من جهة تأثره بتحول أزلي ولا محدود (القضية 22) وهو إذاً قد نتج عن الله أو قد تحدد وجوده وإنتاجه لمعلول ما من قبل الله أو من قبل إحدى صفاته من جهة انطباعه بتحولٍ متناه ومحدد الوجود، هذا بالنسبة إلى النقطة الأولى. والآن فإن هذه العلة ـ أو بعبارة أخرى، هذا الحال (لنفس السبب الذي سمح بالاستدلال في الجزء الأول) قد حددتها بدورها علة أخرى (لنفس السبب) وهكذا إلى ما لانهاية (دائماً لنفس السبب).

حاشية

بما أن بعض الأشياء قد نتجت مباشرة عن الله، وهي تلك التي تلزم بالضرورة عن طبيعته المطلقة، وبما أن أشياء أخرى قد نتجت عنه عن طريق الأولى ويتعذر مع ذلك وجودها وتصورها بغير الله، فإنه يترتب :

1 ـ أن الله هو العلة القريبة إطلاقاً (causa absolute proxima) للأشياء الناتجة عنه مباشرة، لكنه ليس علتها من حيث جنسه (in suo genere)، كما يقال، إذ لا يمكن لمعلولات الله أن توجد ولا أن تُتصور بدون علتها (القضية 15 ولازمة القضية 24).

ويتبع :

2 ـ إنه لا يصح القول إن الله هو العلة البعيدة للأشياء الجزئية، اللهم إلا إذا كانت غايتنا التمييز بين هذه الأشياء وتلك التي أنتجها مباشرةً أو بالأحرى تلك التي تنتج عن طبيعته المطلقة. ذلك أننا نعني بالعلة البعيدة العلة التي لا تربطها أي صلة بمعلولها. بيد أن كل ما يوجد إنما يوجد في الله وهو تابع له في وجوده، بحيث لا يمكنه أن يوجد ولا أن يتصور بدون الله.

القضية 29

ليس من شيء في الطبيعة حادث (contingens)، بل كل ما فيها محدد بضرورة الطبيعة الإلهية كي يوجد ويُنتج معلولاً ما بنحوٍ ما.

البرهان

كل ما يوجد إنما يوجد في الله (القضية 15)، ولا يمكن القول إن الله حادث، لأن الله (القضية 11) يوجد ضرورةً، لا جوازاً. وبالنسبة إلى أحوال طبيعة الله، فهي تنتج عن هذه الطبيعة بالضرورة أيضاً، لا عن طريق الجواز (القضية 16)، وذلك سواء اعتبرنا الطبيعة الإلهية إطلاقاً (القضية 21) أو اعتبرناها محددةً للفعل بنحوٍ ما (القضية 27). وعلاوة على ذلك، ليس الله علة هذه الأحوال بما هي موجودة فحسب (لازمة القضية 24) بل هو علتها أيضاً من جهة كونها محددةً لإنتاج معلول ما (القضية 26). وإذا كانت هذه الأحوال غير محددة من قبل الله فإنه يصبح من باب المستحيل، لا من باب الجواز، أن تحدد نفسها بنفسها (نفس القضية)، أما إذا كانت، على العكس من ذلك، محددة من قبل الله، فإنه (القضية 27) من المستحيل وليس من الجائز أن تجعل نفسها غير محددة وكل شيء محدد إذاً بضرورة الطبيعة الإلهية لا فقط كي يوجد، بل أيضا كي ينتج معلولاً ما بوجه ما، ولا وجود لشيء حادث.

حاشية

قبل أن أواصل أريد أن أفسر هنا، أو بالأحرى أن أشير إلى ما ينبغي أن يُفهم بالطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، لأنه غدا من الواضح، مما تقدم، أن ما ينبغي فهمه بالطبيعة الطابعة هو ما يكون في ذاته ومُتصوراً بذاته، أعني صِفات الجوهر تلك التي تعبّر عن ماهية أزلية لامتناهية، أو كذلك (اللازمة الأولى للقضية 14، واللازمة الثانية للقضية 17) الإله من جهة اعتباره علةً حرةً. وأعني بالطبيعة

المطبوعة كل ما ينتج عن وجوب الطبيعة الإلهية، أي كل ما ينتج عن وجوب كل صفة من صفات الله، وأعني بها أيضاً كل أحوال صفات الله، باعتبارها أشياء موجودة في الله ولا يمكنها بدونه أن توجد ولا أن تُتصور.

القضية 30

يدرك العقل المحدود بالفعل (Intellectus actu finitus) أو اللامحدود بالفعل صفات الله وأعراضه ولا شيء غيرها.

البرهان

يجب أن تتفق الفكرة الصحيحة مع الموضوع الذي تمثله (البديهية 16)، أي (كما هو معلوم بذاته) أن ما يوجد موضوعياً في العقل يكون موجوداً بالضرورة في الطبيعة، إلا أنه لا يوجد في الطبيعة (اللازمة الأولى للقضية 14) سوى جوهر واحد، ألا وهو الله، ولا توجد أعراض (القضية 15) عدا الأعراض الموجودة في الله والتي (نفس القضية) لا يمكنها أن توجد ولا أن تُتصور بدون الله، وعليه فإن العقل المحدود بالفعل أو اللامحدود بالفعل يدرك صفات الله وأعراضه ولا شيء غيرها.

القضية 31

يجب أن يُنسب العقل بالفعل (Intellectus actu)، سواء كان محدوداً أو لامحدوداً، وكذلك الإرادة والرغبة والحب... إلخ، إلى الطبيعة المطبوعة، لا إلى الطبيعة الطابعة.

البرهان

فعلاً، إن ما نعنيه بالعقل (كما هو معلوم بذاته) ليس الفكر المطلق، بل هو نمط معيّن من التفكير فحسب، ويختلف هذا النمط عن الأنماط الأخرى كالرغبة والحب... إلخ، وينبغي بالتالي

(التعريف 5) تصوره بواسطة الفكر المطلق، أجل، ينبغي تصوره (القضية 15 والتعريف 6) بواسطة صفة إلهية تعبّر عن الماهية الأزلية اللامتناهية للفكر، وذلك بنحو ما يجعل وجوده وتصوره يتعذران بدون هذه الصفة، ولهذا السبب (حاشية القضية 23) يجب أن ننسبه إلى الطبيعة المطبوعة لا إلى الطبيعة الطابعة، وكذا الشأن بالنسبة إلى بقية أنماط التفكير.

حاشية

إذا كنت أتحدث هنا عن عقل بالفعل فليس معناه أنني أسلم بوجود عقل بالقوة (Intellectus potentia)، وإنما أردت، سعياً إلى تجنب الخلط، أن أقتصر الحديث عن الشيء الذي ندركه بأكبر وضوح ممكن، ألا وهو عملية المعرفة ذاتها، لأننا لا ندرك شيئاً بصورة أوضح من إدراكنا لها. وفعلاً فإن كل ما نستطيع معرفته إنما يقود إلى معرفة أكبر لعملية المعرفة.

القضية 32

لا يمكن أن تسمى الإرادة علةً حرةً، وإنما علةً ضروريةً فحسب.

البرهان

إن الإرادة، كالعقل، نمط معيّن من التفكير، وبالتالي (القضية 28) فإنه لا يمكن لأي فعل إرادي أن يوجد ويحدد لإنتاج معلول ما إلا من قِبل علة معيّنة، وهذه العلة بدورها من قِبل علة أخرى، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وإذا ما افترضنا أن الإرادة لا محدودة، فإنه ينبغي أيضا أن يحدد وجودها وإنتاجها لمعلول ما من قِبل الله، لا من حيث هو جوهر لامتناه على وجه الإطلاق وإنما من حيث هو يملك صفة تعبّر عن الماهية المطلقة والأزلية للفكر (القضية

23). وسواء تصورنا الإرادة محدودة أو غير محدودة فهي تقتضي علة محددة لوجودها ولإنتاجها معلولاً ما، وعلى ذلك فإنه لا يمكن القول إنها علة حرة وإنما هي علة ضرورية أو مقهورة (necessaria vel coacta) فحسب.

لازمة 1

يترتب على ذلك:

1 ـ أن الله لا يتصرف بإرادة حرة.

لازمة 2

وينتج:

2 ـ أن نسبة الإرادة والعقل إلى طبيعة الله كنسبة الحركة والسكون، وعلى وجه الإطلاق كنسبة جميع الأشياء الطبيعية التي (القضية 29) تكون محددة للوجود والفعل بنحوٍ ما. ذلك أن الإرادة في حاجة، مثل جميع الأشياء الأخرى، إلى علة تحدد وجودها وإنتاجها لمعلول ما بنحوٍ ما. ورغم أنه ينتج عن وجود إرادة معيّنة أو عقل معيّن عدد لا محدود من الأشياء، فإنه لا يمكن القول مع ذلك بأن الله يتصرف بإرادته الحرة، تماماً كما أنه لا يمكن القول، نظراً إلى أن بعض الأشياء تنتج عن الحركة والسكون (وهي أشياء لا تعد ولا تحصى أيضاً)، بأن الله يتصرف بحرية الحركة والسكون والإرادة إذاً لا تنتمي إلى طبيعة الله أكثر من انتماء الأشياء الطبيعية الأخرى إليها، بل إن نسبتها إليها كنسبة الحركة والسكون وكل الأشياء التي بيّنا أنها تنتج بالضرورة عن الطبيعة الإلهية المحددة لوجودها ولإنتاجها معلولاً ما بوجه ما.

القضية 33

لم يكن بالإمكان أن تنتج الأشياء عن الله بطريقة أخرى وبنظام آخر غير الطريقة والنظام اللذين نتجت بهما.

البرهان

إنما الأشياء جميعاً تابعة بالضرورة لطبيعة الله (القضية 16) ومحددة من قِبل ضرورة طبيعته كي توجد وتنتج معلولاً ما بنحوٍ ما (القضية 29). وعلى ذلك فلو كان بإمكان بعض الأشياء أن توجد بنحوٍ آخر أو أن تكون محددة لإنتاج معلول ما بشكل آخر، بحيث يصبح نظام الطبيعة نظاماً آخر، لكان بوسع الله أيضاً أن تكون طبيعته طبيعة أخرى، وبالتالي (القضية 11) لوجب أن توجد هذه الطبيعة وجاز، تبعاً لذلك، أن يوجد إلهان اثنان أو آلهة متعددة، وهذا (اللازمة الأولى للقضية 14) محال. لذلك لم يكن بالإمكان أن تنتج الأشياء عن الله بطريقة أخرى وبنظام آخر... إلخ.

حاشية 1

بعد أن بيّنت، بناءً على ما تقدم، وبوضوح أشد من وضوح النهار، أن الأشياء لا تحتوي قطعاً على ما يسمح بالقول إنها حادثة، أود الآن تقديم تفسير موجز لما ينبغي أن نعنيه بالحادث (Contingens)، ولكن يستحسن قبل ذلك أن نعرّف بالضروري (Necessarium) وبالمستحيل (Impossibile). يقال عن شيء من الأشياء إنه ضروري إما بالإضافة إلى ماهيته وإما بالإضافة إلى علته. ذلك أن وجود الشيء يكون تابعاً بالضرورة إما لماهيته وتعريفه وإما لعلة فاعلة معيّنة. ونقول عن الشيء إنه مستحيل لنفس هذه الأسباب، أي أننا نقول ذلك إما لكون ماهية هذا الشيء أو تعريفه ينطوي على تناقض، أو لكونه لا توجد في الخارج أي علة محددة لإنتاج هذا الشيء. أما السبب الوحيد الذي يجعلنا نقول عن شيء ما إنه حادث فهو النقص في معرفتنا لا غير. ذلك أن الشيء الذي نجهل أن ماهيته تنطوي على تناقض، أو الذي نعلم جيداً أن ماهيته لا تنطوي على أي تناقض، دون أن نستطيع مع ذلك إثبات أي شيء يقيني عن

وجوده نظراً لجهلنا بنظام الأشياء، قلت إن شيئاً كهذا لا يمكن أن يبدو لنا أبداً ضرورياً ولا مستحيلاً، وعلى ذلك فنحن نسميه حادثاً أو ممكناً (vel contingentem, vel possibilem).

حاشية 2

يترتب بوضوح عما سبق أن الله قد جعل الأشياء في غاية الكمال، ما دامت هذه الأشياء قد نتجت بالضرورة عن طبيعة في غاية الكمال. ونحن لا نلحق بهذه الصورة أي عيب بالله، إذ إن ما جعلنا نثبت ذلك هو كماله الشخصي، بل إن إثبات العكس قد ينجر عنه (كما بيّنت آنفاً) أن الله ليس في غاية الكمال، ذلك أنه لو نتجت الأشياء بطريقة أخرى لكنا نسبنا إلى الله طبيعة مختلفة عن تلك التي يفرضها اعتبار الموجود الذي في غاية الكمال. ولكني لا أشك في أن الكثير من الناس يستبعدون هذا الرأي ويرون فيه خُلفاً، بل هم يرفضون حتى النظر فيه، وذلك ليس لشيء غير أنهم قد تعوّدوا على منح الله حرية من غير النوع الذي حددناه (التعريف 7)، أي على منحه إرادة مطلقة. ولا شك أيضاً أنهم لو أرادوا تأمل هذا الموضوع وفحص بقية استدلالاتي فحصاً دقيقاً، لاستبعدوا كلياً هذا النوع من الحرية التي نسبوها إلى الله، لا باعتبارها أمراً تافها فحسب، بل أيضاً باعتبارها عائقاً كبيراً للعلم. ولا حاجة هنا إلى تكرار ما قلته في حاشية القضية 17. بيد أنني سأبيّن، فضلاً عن ذلك، ومراعاةً لهم، أنه حتى في صورة ما إذا سلمنا بأن الإرادة تنتمي إلى ماهية الله، فإنه ينتج مع ذلك عن الكمال الإلهي أنه لم يكن بإمكان الله أن يخلق الأشياء بطريقة أخرى وبنظام آخر. ويسهل إثبات ذلك إذا اعتبرنا، بادئ ذي بدء، ما يسلمون به هم أنفسهم، وهو أن وجود كل شيء على نحو ما هو عليه إنما يتوقف على قرار الله وحده وعلى إرادته وحدها. وفعلاً، لو كان الأمر على خلاف ذلك، لما

كان الله علةً لجميع الأشياء. وثانياً، إنهم يسلمون أيضاً بأن كل القرارات الإلهية قد وضعها الله نفسه منذ الأزل، إذ لو كان الأمر غير هذا، لكان العيب والتقلب من سماته. ثم إنه لا يوجد في الأزل **لا متى ولا قبل ولا بعد**، ويترتب على ذلك، أي على كمال الله وحده، أنه لا يمكن لله ولم يكن بوسعه أبداً إقرار شيء آخر، بمعنى أن الله لم يوجد قبل قراراته ولا يمكنه أن يوجد بدونها. ولعلهم يقولون: حتى لو افترضنا أن الله أحدث طبيعةً مغايرةً للأشياء، أو أنه قد أقر منذ الأزل أمراً آخر للطبيعة ونظامها، فإن ذلك لا يلصق أي عيب بالله. إني أجيب بأن مثل هذا القول يجعلهم يسلمون بأن الله يستطيع تغيير قراراته، إذ لو كان الله قد أقرّ للطبيعة ونظامها أمراً آخر غير الذي أقرّه، بمعنى أنه لو أراد وتصور شيئاً آخر للطبيعة لكان يملك بالضرورة عقلاً آخر غير عقله الحاضر، وإرادةً أخرى غير إرادته الحاضرة. ولو كان يجوز منح الله عقلاً آخر وإرادةً أخرى دون أن نغيّر مع ذلك شيئاً من ماهيته وكماله، فلماذا لا يمكنه حالياً تغيير قراراته المتعلقة بالأشياء المخلوقة مع المحافظة على كماله؟ ذلك أنه مهما كان تصورنا لعقله وإرادته في علاقتهما بالأشياء المخلوقة، فإنهما يحافظان دائماً على نفس العلاقة مع ماهيته وكماله. ومن جهة أخرى، يسلم جميع الفلاسفة، على ما أعرف، بأنّ الله لا يملك عقلاً بالقوة، وإنما عقله بالفعل. وبما أن عقل الله وإرادته لا ينفصلان عن ماهيته، كما يسلم بذلك الجميع أيضاً، فإنه يترتب على ذلك أنه، لو كان الله يملك عقلاً بالفعل وإرادةً آخرين، لكانت ماهيته حتماً ماهيةً أخرى، وبالتالي (كما استنتجت أعلاه) لو كانت الأشياء قد نتجت عن الله بشكل آخر غير شكلها الحاضر، لكان عقل الله وإرادته، أي (كما يسلّم بذلك) ماهيته، على خلاف ما هما عليه، وهذا محال.

وبما أنه لم يكن بالإمكان أن تنتج الأشياء عن الله بأي وجه

آخر وبأي نظام آخر، فضلاً عن أن صدق هذه القضية ناجم عن كمال الله المطلق، فنحن لن تُقنعنا حجة بأن الله لم يرغب في خلق جميع الأشياء الموجودة في عقله بنفس الكمال الذي هي عليه في عقله. ولعل الاعتراض الذي سيقع تقديمه هو أنه لا يوجد في الأشياء كمال ولا نقص، بل يتوقف القول بكمال الأشياء أو نقصها، وبحسنها أو قبحها، على إرادة الله فقط، وبالتالي، لو كانت إرادة الله أن يكون الكامل ناقصاً جداً، والعكس بالعكس، لفعل. ولكن، أليس في ذلك إثبات صريح بأن الله، إذ يدرك بالضرورة ما يريده، يستطيع بإرادته أن يدرك الأشياء إدراكاً آخر غير إدراكه لها؟ إن هذا (كما بيّنت) خُلف كبير. لذلك يمكن أن نجعل البرهان الذي يعارضوننا به ينقلب ضدهم، كما يلي: إن جميع الأشياء خاضعة لقدرة الله، وكي يتسنى لهذه الأشياء أن تكون على غير ما هي عليه، فإنه لا مندوحة عن أن تكون إرادة الله أيضاً غير ما هي عليه. إلا أنه لا يمكن لإرادة الله أن تكون غير ما هي عليه (مثلما بيّنا ذلك بكامل البداهة انطلاقاً من كمال الله). إذاً لا يمكن للأشياء أن تكون على غير ما هي عليه.

إني لا أنكر أن هذا الرأي، الذي يُخضع جميع الأشياء إلى إرادة إلهية يستوي عندها كل شيء وتتصرف حسب هواها، يبتعد عن الحقيقة أقل من الرأي الذي يسلم بأن الله يتصرف دائماً مع مراعاة للخير. إذ يبدو أن أصحاب الرأي الأخير يضعون خارج الله شيئاً مستقلاً عنه، ويرون أن الله يتصرف بالنظر إلى هذا الشيء كنموذج أو يسعى إليه كغاية محددة. معنى ذلك أن الله يخضع للقدر، وهذا خُلف لا يفوقه خُلف، لأن الله، كما أثبتنا، هو العلة الأولى، والعلة الحرة الوحيدة، لماهية جميع الأشياء ولوجودها على حد سواء. لذلك لا أجد مبرراً لإضاعة الوقت في دحض هذا الخُلف.

القضية 34

إن قدرة الله عين ماهيته.

البرهان

يترتب عن وجوب ماهية الله فحسب أن الله علة ذاته (القضية 11)، وأنه (القضية 16 مع لازمتها) علة الأشياء جميعاً. إذاً فقدرة الله، التي بمقتضاها يوجد ويتصرف وتوجد الأشياء وتتصرف، هي عين ماهيته.

القضية 35

كل ما نتصور أنه بقدرة الله، فهو حتماً موجود.

البرهان

كل ما هو بقدرة الله يجب أن يكون من ضمن ماهيته بحيث ينتج عنها بالضرورة. وهو بالتالي حتماً موجود.

القضية 36

لا شيء يوجد دون أن ينتج عن طبيعته معلول ما.

البرهان

كل ما يوجد إنما يعبّر، بطريقة معيّنة ومحددة، عن طبيعة الله، أي عن ماهيته (لازمة القضية 25)، وبعبارة أخرى (القضية 34) فإن كل ما يوجد يعبّر، بطريقة معيّنة ومحددة، عن قدرة الله التي هي علة الأشياء جميعاً، وبالتالي (القضية 16) لابد أن ينتج عنه معلول ما.

تذييل

فسرت أعلاه فيما تتمثل طبيعة الله وخواصه، فبيّنت : أنه واجب الوجود، وأنه واحد أحد، وأنه يوجد ويتصرف بضرورة طبيعته وحدها، وأنه العلة الحرة للأشياء جميعاً، وكيف يكون

هكذا، وأن جميع الأشياء قائمة فيه وتابعة له، بحيث لا يمكن لأي شيء أن يوجد أو يُتصور بدونه، وأخيراً أنه قدر الأشياء جميعاً، ليس بإرادة حرة، أعني ليس حسب هواه بإطلاق، وإنما بناءً على طبيعته المطلقة، أي على قدرته اللامحدودة.

ولقد حرصت، فضلاً عن ذلك، في كل مناسبة، على استبعاد الأحكام المسبقة التي قد تحول دون فهم البراهين التي قدمت. وبما أن العديد منها ما فتئت تعوق الناس إلى أقصى حد عن إدراك ترابط الأشياء بالطريقة التي ذكرت، فقد رأيت من المفيد أن أفحص هذه الأحكام على ضوء العقل وكل الأحكام التي أتعهد بالإشارة إليها هاهنا متأتيةً من حكم مسبق واحد، وهو أن الناس يفترضون عموماً أن كل الأشياء الطبيعية تتصرف مثلهم من أجل غاية، بل إنهم على يقين تام من أن الله نفسه يوجه هذه الأشياء في اتجاه غاية معيّنة، ويرون أنه قد سخّر كل ما عليها للإنسان، وأنه خلق الإنسان ليعبده. سأقتصر، بادئ ذي بدء، على تأمل هذا الحكم المسبق، وسأبحث **أولاً** في تعلق الناس به وفي سبب ميلهم الطبيعي إليه. **وفي مرحلة ثانية** سأبيّن خطأ هذا الحكم، كما سأبيّن في النهاية كيف تتولد عنه الأحكام المسبقة المتعلقة **بالخير والشر**، **والاستحقاق والخطيئة**، **والثناء والتوبيخ**، **والنظام والفوضى**، **والجمال والقبح**، وبأشياء أخرى من نفس القبيل. لكن لم يحن الأوان بعد لاستنباط ذلك من طبيعة النفس البشرية ولنقتصر الآن على وضع مبدأ يعلمه الجميع، وهو أن الناس جميعاً يولدون وهم يجهلون علل الأشياء، وأنهم يرغبون في البحث عما يكون مفيداً لهم، وأنهم على وعي بذلك. ويتلو:

1 ـ إن الناس يعتقدون أنفسهم أحراراً نظراً إلى وعيهم برغباتهم وأفعالهم الإرادية، إلا أنهم لا يفكرون، ولو في الحلم، في الأسباب التي تجعلهم يرغبون ويريدون، إذ يجهلون هذه الأسباب. ويتلو:

2 ـ إن الناس يتصرفون دائماً لغاية معينة، وهي ما يرغبونه من مصلحة شخصية، وبناءً عليه يكون مسعاهم الوحيد هو معرفة العلل النهائية للأعمال المنجزة، فلا يهدأ لهم بال حتى يتحصلوا على معلومات حولها ولا يبقى لهم أي داع للقلق. وإذا تعذر عليهم معرفة هذه العلل من غيرهم، يلجؤون إلى ذواتهم ويتأملون في الغايات التي تدفعهم عادةً إلى القيام بمثل هذه الأعمال، فيحكمون بالتالي على طبع غيرهم بالنظر إلى طبعهم الخاص. وبما أنهم يجدون، فضلاً عن ذلك، في ذواتهم وخارج ذواتهم، عدداً كبيراً من الوسائل التي تساعدهم جداً على الفوز بما ينفعهم، من ذلك مثلاً أن لديهم عيوناً بها يبصرون، وأسناناً بها يمضغون، وأعشاباً وحيوانات بها يتغذون، وشمساً بها يستضيئون، وبحراً لتغذية الأسماك... إلخ، فإنهم قد اعتبروا كل الأشياء الموجودة في الطبيعة أدوات في خدمتهم. وبما أنهم يعلمون، من جهة أخرى، أن هذه الأدوات ليست من صنعهم الخاص، بل عثروا عليها عثوراً، فقد رأوا في ذلك باعثاً للاعتقاد في وجود شخص مدّهم بها كي يسخروها لأنفسهم. وبعد أن نظروا إلى الأشياء على أنها وسائل في خدمتهم، لم يعتقدوا بأنها قد صنعت نفسها بنفسها، بل استنتجوا، بالنظر إلى الوسائل التي تعودوا تدبيرها لأنفسهم، أنه يوجد مدير أو كثرة من المديرين في الطبيعة يتمتعون بحرية إنسانية، وأنهم سخّروا كل ما عليها لخدمة الإنسان وسد حاجاته. ونظراً إلى افتقارهم المستمر لما يعرفهم بطبع هذه الكائنات، فقد حكموا عليها بالمقارنة مع طبعهم الشخصي، وأقروا بأن الآلهة تسخّر جميع الأشياء لصالح الآدميين كي يتعلقوا بها وتنال منهم أعظم تمجيد. وبالتالي فقد ابتكر كل واحد، وفقاً لطبعه ومزاجه، طرقاً مختلفةً لعبادة ربه واستعطافه أكثر من غيره، كي يسخّر الطبيعة كلها لخدمة رغبته العمياء وجشعه اللامحدود. وبهذه الصورة استحال هذا الحكم المسبق إلى معتقد

باطل تجذّر في أعماق النفوس، مما جعل الناس يبذلون قصارى جهدهم لمعرفة العلل الغائية لجميع الأشياء وتفسيرها. لكن لما كانوا يثبتون أن الطبيعة لا تتصرف عبثاً (أي أنها لا تتصرف تصرفاً لا يخدم الإنسان)، فإنهم لم يثبتوا أمراً آخر، في ما يبدو، غير أن الطبيعة والآلهة مصابة بنفس هذيان الآدميين. انظروا، أرجوكم، إلى ما أفضت إليه الأمور! فرغم كثرة المنافع التي تقدمها الطبيعة، لم يجدوا بداً من ذكر المساوئ العديدة، كالزوابع والهزات الأرضية والأمراض. . . إلخ، وأقروا بأن هذه الظواهر إنما تعبّر عن غضب الله المغتاظ من ذنوب الآدميين أو من تهاونهم في عبادته. ورغم أن التجربة تكذّب يومياً هذا الاعتقاد وتبيّن، بالاعتماد على أمثلة لا تحصى، أن الأتقياء والزنادقة يكونون عرضة للنعم أو المصائب على حد السواء، فإنهم لم يتخلوا مع ذلك عن هذا الحكم المسبق المتأصل فيهم، بل لقد استسهلوا اعتبار هذا الأمر من جملة الأمور الخفية التي يجهلون في ما تستخدم، وفضلوا البقاء في ما هم عليه من جهل فطري، على هدم كامل البناء وابتكار بناء جديد. وعلى ذلك فقد أيقنوا بأن أحكام الله متعالية جداً على فهم الإنسان، ولا شك أن هذا السبب وحده كان كافياً كي يبقى الجنس البشري في جهل مستمر للحقيقة، لولا الرياضيات التي تعنى، ليس بالغايات، وإنما بماهيات الأشكال وخصائصها، والتي أشاعت أمام الآدميين معياراً آخر للحقيقة. وفضلاً عن الرياضيات، توجد أسباب أخرى (لا فائدة من ذكرها هنا) جعلت الناس ينتبهون إلى هذه الأحكام المسبقة الشائعة ويقبلون على المعرفة الحقيقية للأشياء.

وهكذا أكون قد فسرت بما فيه الكفاية ما تعهدت به في مرحلة أولى. ولن أحتاج إلى خطب طويلة كي أبيّن الآن أنه ليس للطبيعة أي غاية محددة مسبقاً وأن كل العلل الغائية لا تعدو أن تكون إلا

مجرد أوهام بشرية. وأعتقد حقاً أنني أثبت ذلك بما فيه الكفاية لما بيّنت من أي مبادئ وأي علل يتولد ذلك الحكم المسبق، كما أثبت ذلك في القضية 16 وفي لازمتَي القضية 32، وأيضاً من خلال ما قلته للتدليل على أن كل ما في الطبيعة إنما يحدث وفق ضرورة أزلية وبغاية الكمال. ومع ذلك أضيف أن هذا المذهب الغائي يقلب الطبيعة رأساً على عقب، إذ يعتبر معلولاً ما يكون في الواقع علةً، والعكس بالعكس، ثم إنه يحطّ بالشيء الرفيع والكامل إلى أدنى درجات العيب والنقص. لنترك جانباً النقطتين الأوليين (البديهيتين بذاتهما) وسيثبت عندنا من خلال القضايا 21 و22 و23 أن المعلول الأكثر كمالاً هو الذي ينتج عن الله مباشرة، وأنه كلما احتاج شيء ما إلى عدد أكبر من العلل الوسيطة كان أكثر نقصاً. ولكن إذا كانت الأشياء الناتجة عن الله مباشرة قد جُعلت من أجل أن يبلغ الله غايته، فالأشياء الأخيرة، التي جُعلت من أجلها الأولى، إنما هي بالضرورة أفضلها جميعاً. ثم إن هذا المذهب يحطّ من كمال الله، إذ لو كان الله يتصرف من أجل غاية، لكان يرغب بالضرورة في شيء يفتقر إليه. وبالرغم من التمييز الذي أقامه اللاهوتيون والميتافيزيقيون بين الغاية التي يُفتقر إليها (finem indigentiae) والغاية التي يقع تمثيلها (finem assimilationis)، إلا أنهم يتفقون على كون الله قد جعل كل شيء من أجل نفسه، لا من أجل الأشياء المزمع خلقها، ذلك أنه لا يمكنهم الإقرار بوجود شيء محددٍ لأفعال الله، قبل الخلق، عدا الله وحده. وعلى ذلك فلابد لهم من التسليم أيضاً بأن الله قد كان فاقداً لجميع الأشياء التي كان يريد تدبير السبل إليها والتي كان يرغب فيها، كما هو واضح بذاته.

ولا يفوتنا هنا أن أتباع هذا المذهب، إذ أرادوا التألق بتقديم تفسير غائي للأشياء، قد أعدوا نوعاً جديداً من الاستدلال للذود عن

مذهبهم، وهو ليس الرد إلى المستحيل، وإنما الرد إلى الجهل، مما يبيّن أنه لم يكن لديهم قط طريقة أخرى للبرهنة على مذهبهم. مثلاً لو سقط حجر من السقف على رأس رجل وأرداه قتيلاً، فإنهم سيبرهنون على أن الحجر قد سقط ليقتل هذا الرجل، إذ أنّى لظروف بمثل هذه الكثرة (وهي في الغالب ظروف متفقة كثيرة) أن تتجمع اتفاقاً إن لم يكن الحجر قد سقط لذلك الغرض بمشيئة الرب. قد يكون جوابكم: حدث ذلك لأن الريح كانت تعصف وكان الرجل ماراً من هناك. ولكنهم سيصرون: «لماذا كانت الريح تعصف في تلك الآونة بالذات؟»، فإذا أجبتم: «لقد هبت الريح لأن البحر، بعدما كان الطقس جميلاً، أخذ يوم أمس في الهيجان، وأما الإنسان فلقد استُدعي من قبل صديق»، فإنهم سيلحّون من جديد، لأنهم لا ينفكون يطرحون الأسئلة: «لماذا كان البحر هائجاً ولماذا استُدعي هذا الرجل في هذا الموعد بالذات؟»، وعلى هذا المنوال سيواصلون استجوابكم عن علة العلة حتى تلجأوا إلى مشيئة الرب، وهي مأوى الجهل. كما قد يصيبهم ذهول غبي عند معاينتهم لبنية جسم الإنسان وتنظيمه الرائع إذ يجهلون أسبابه، فيستخلصون أنه لم يتكون بصورة آلية وإنما بواسطة فن إلهي فائق للطبيعة، بحيث لا يضر أي جزء منه بالآخر. وهكذا فقد يحدث لمن يبحث عن الأسباب الحقيقية للخوارق ويدأب كرجل عِلم على تقصي الموجودات الطبيعية عوض الاندهاش الأحمق أمامها، أن يُنعت بالكفر والزندقة وأن يُرمى بهذه التهمة من قبل أولئك الذين تقدسهم العامة كمفّسرين للطبيعة والآلهة، وهؤلاء يعلمون جيداً أن القضاء على الجهل إنما هو القضاء على الحيرة الحمقاء، أي على الوسيلة الوحيدة التي تسمح لهم بالاستدلال والمحافظة على نفوذهم. لكن كفى حديثاً في هذا الموضوع، ولننتقل إلى النقطة الثالثة التي عزمت على معالجتها.

فبعد أن أيقن الناس أن كل ما يحدث إنما يحدث من أجلهم، رأوا أن قيمة الأشياء متوقفةً على مدى إفادتها لهم، وأن أكثرها جودةً أكثرها تحقيقاً للمتعة. وهكذا تكونت عندهم تلك المعاني التي يدّعون أنها تساعدهم على تفسير طبائع الأشياء، وهي معاني **الخير والشر**، **والنظام والفوضى**، **والحر والبرد**، **والجمال والقبح**، كما نشأت لديهم، عن اعتبار أنفسهم أحراراً، معان أخرى **كالثناء والتوبيخ**، **والخطيئة والاستحقاق**. سأشرح لاحقاً هذه المعاني، فور بحثي في الطبيعة الإنسانية، أما الآن، فسأتطرق بإيجاز إلى المعاني الأولى.

إذاً، فقد سمّى الناس **خيراً** كل ما ساعد على اكتساب الصحة وعبادة الله، **وشراً** كل ما خالف ذلك. ولما كان الذين لا يملكون معرفةً بطبيعة الأشياء لا يثبتون عنها شيئاً، بل يتخيّلونها فحسب ويظنون الخيال عقلاً، كانوا يجزمون بوجود نظام في الأشياء، جهلاً منهم بطبيعتها وطبيعتهم على حد سواء. وفعلاً، فعندما تكون الأشياء مهيأة بطريقة تجعل إدراكها بالحواس يسهل تخيلها واستحضارها، نقول إنها منظمة تنظيماً مُحكماً، ونقول في الحالة المخالفة إن تنظيمها رديء أو هي في حالة فوضى. وبما أننا نستسيغ الأشياء التي نتخيلها بسهولة أكثر من غيرها، فإن الناس يفضّلون إذاً النظام على الفوضى، كما لو كان النظام، إذا استثنينا علاقته بالخيال، أمراً قائماً في الطبيعة. ويقولون أيضاً إن الله قد خلق الأشياء كلها بنظام، ولا يرون أنهم بهذه الصورة ينسبون إليه مخيّلة، أو لعل ما يزعمونه هو أن الله، حرصاً منه على مساعدة المخيّلة الإنسانية، قد أعد الأشياء بطريقة تجعل تخيلها في غاية السهولة. ولعلهم لن يقتنعوا بالاعتراض القائل بوجود عدد لا محدود من الأمور التي تتجاوز مخيلتنا، وعدد لا يحصى من الأشياء التي يحدث فيها الاختلاط، نظراً إلى ضعفها. لكن كفى حديثاً في هذا الموضوع.

أما المعاني الأخرى، فهي لا تعدو أن تكون أيضاً مجرد ضروب من الخيال تطرأ بصور مختلفة على المخيلة، إلا أن الجهلة يعتبرونها صفات رئيسية للأشياء، لأنهم يعتقدون، كما سبق القول، أن الأشياء كلها قد أُنجزت من أجلهم، وأن طبيعة الشيء تكون حسنةً أو قبيحةً، سليمةً أو عفنةً وفاسدةً، بحسب تأثرهم بها. مثلاً إذا كانت الحركة التي تتلقاها الأعصاب من أشياء تدرك بالعين حركة موافقة للصحة، قلنا إن هذه الأشياء جميلة، وقلنا إنها قبيحة إذا ولّدت عكس هذه الحركة. ونسمي الأشياء التي تحرك الإحساس عن طريق الأنف، عطرةً أو نتِنةً، وحلوةً أو مرةً، طيبة المذاق أو لا طعم لها، تلك التي تحركه عن طريق اللسان، وصلبةً أو ليّنةً، خشِنةً أو صقيلةً تلك التي تحركه عن طريق اللمس... إلخ. وأخيراً نقول عن الأشياء التي تثير الأذنين إنها تحدث دوياً أو صوتاً أو نغماً، ولقد فقد الناس صوابهم لدرجة الاعتقاد بأن الله أيضاً يجد متعةً في النغم، بل يعتقد عدد من الفلاسفة أن الحركات السماوية تكون تناغماً. ويبيّن كل ذلك بما فيه الكفاية أن كل امرئ يحكم على الأشياء وفق ما لديه من استعداد عقلي، أو بالأحرى أنه يُحل محل هذه الأشياء ضروب خياله ولا غرو إذاً أن تنشأ بين الناس مجادلات بمثل هذه الكثرة وأن يؤول بهم الأمر إلى الوقوع في النزعة الشكية، إذ على الرغم من تماثل الأجسام البشرية، إلا أنها تختلف في جوانب عديدة، وبالتالي فإن ما يبدو خيراً لبعضهم يبدو شراً للبعض الآخر، وما يكون منظماً في اعتقاد بعضهم يكون مشوشاً عند البعض الآخر، وما يروق لبعضهم يتقزز منه البعض الآخر، وهكذا دواليك. ولن أتوسع في ذلك لأن المجال لم يفتح بعد لمعالجة هذه المسائل بإسهاب، ولأن الجميع قد اختبروها بما فيه الكفاية. وفعلاً، يردد الجميع يقولون: «بقدر تعدد العقول تتعدد الآراء، وكل واحد لا يرى غير رأيه، وليس الفرق بين العقول أقل من الفرق بين الأذواق».

وتبيّن هذه الأمثال السائرة أن الناس يحكمون على الأشياء وفق استعدادهم العقلي، وأنهم يتخيلونها أكثر مما يعرفونها. إذ لو كانوا يدركون الأشياء بوضوح، لكانت هذه الأشياء قادرة، كما تشهد بذلك الرياضيات، على إقناع الناس جميعاً، إن لم أقل على استهوائهم.

يتضح لنا إذاً أن كل المفاهيم التي تعودت العامة على استعمالها في تفسير الطبيعة هي مجرد ضروب من الخيال، وأنها لا تطالعها على طبيعة أي شيء بقدر ما تطالعها على بنية المخيلة، وما دام لهذه المفاهيم أسماء تنطبق، حسب ما يبدو، على موجودات قائمة خارج المخيلة، فإني أسميها موجودات خيالية، لا عقلية. وبالتالي فإن كل البراهين التي تستخدم ضدنا انطلاقاً من مثل هذه المفاهيم يمكن دحضها بسهولة. وفعلاً، لقد تعود العديد من الناس على الاستدلال كما يلي: لو كانت كل الأشياء إنما تنتج عن وجوب طبيعة إلهية في غاية الكمال، فمن أين أتت إذاً كل العيوب الموجودة في الطبيعة؟ أي ما الذي يجعل الأشياء تفسد لدرجة التعفن؟ وما الذي يجعلها قبيحة لدرجة التقزّز؟ وممَّ يتولد الشر والفوضى؟... إلخ. من السهل، كما قلت، أن أجيب على ذلك، إذ لا يكون تقدير ما للأشياء من كمالٍ إلا بالنظر إلى طبيعتها وقدرتها، بمعنى أن هذه الأشياء لا تكون أكثر أو أقل كمالاً لكونها تروق للحواس أو تنفّرها، أو لكونها تلائم الطبيعة البشرية أو تقزّزها. أما أولئك الذين يتساءلون لماذا لم يخلق الله جميع الناس خلقاً يكون فيه العقل مرشدهم ورائدهم الوحيد، فإني أجيبهم ببساطة: إن ما يفسر ذلك هو أن الله لم تعوزه المادة كي يخلق كُلّ الأشياء، بدءاً بأعلاها درجةً من الكمال وصولاً إلى أدناها درجةً، بل يعود الأمر، إذا تحدثنا بأكثر دقة، إلى أن قوانين الطبيعة قد كانت من الوفرة بمكان، بحيث كانت

تكفي لإنتاج كل ما يمكن أن يتصوره عقل لا محدود، كما أثبت ذلك من خلال القضية 16.

تلك هي الأحكام المسبقة التي أردت الإشارة إليها هنا. وإذا بقيت أحكام أخرى من نفس القبيل، فبوسع كل واحد أن يتخلص منها بقليل من التفكير.

الباب الثاني

في طبيعة النفس وأصلها

أنتقل الآن إلى تفسير الأشياء التي تنتج بالضرورة عن ماهية الله، أي عن الكائن الأزلي اللامتناهي. لكن لن أبحثها كلها، لأني بيّنت، في القضية 16 من الباب الأول، أنه ينتج عن هذه الماهية عدد لا محدود من الأشياء بعدد لا محدود من الأوجه، ولذا سأقتصر على تفسير الأمور التي يمكن أن تقودنا بخطى ثابتة إلى معرفة النفس البشرية وسعادتها القصوى.

تعريفات

I - أعنى بالجسم ذلك الحال (modum) الذي يعبّر، على نحو معيّن ومحدد، عن ماهية الله من جهة اعتبارها شيئاً ممتداً، انظر لازمة القضية 25 من الباب الأول.

II - أقول إن ما ينتمي إلى ماهية الشيء هو ذلك الذي، إذا وُجد، وُجد الشيء، وإذا بَطُل، بَطُل الشيء، أو أيضاً ذلك الذي لا يمكن للشيء أن يوجد بدونه ولا أن يُتصور، والعكس بالعكس، أي ذلك الذي لا يمكنه أن يوجد بدون الشيء ولا أن يُتصور.

III - أعني بالفكرة تصوراً (conceptum) تُنشئه النفس بوصفها شيئاً مفكراً.

شرح

أفضّل كلمة تصور على كلمة إدراك لأن كلمة إدراك قد تفيد أن النفس تكون منفعلةً إزاء موضوع ما، بينما تعبّر كلمة تصور عن فعل نفسي.

IV - أعني بالفكرة التامة (ideam adaequatam) الفكرة التي، إذا ما اعتُبرت في ذاتها وبغض النظر عن الموضوع، تملك كل الخصائص أو العلامات الباطنية المميّزة للفكرة الصحيحة.

شرح

أقول الباطنية استبعاداً للعلامة الخارجية، أي للتطابق بين الفكرة والموضوع الذي تمثله.

V - الديمومة (Duratio) هي الاستمرار اللامحدود للوجود.

شرح

أقول اللامحدود لأنه يتعذر تحديدها أبداً بطبيعة الشيء الموجود، ولا بعلتها الفاعلة التي تضع بالضرورة وجود الشيء ولا تُبطله.

VI - أعني بالواقع والكمال نفس الشيء.

VII - أعني بالأشياء الجزئية (res singulares) الأشياء المتناهية التي تملك وجوداً محدداً، وإذا ما أسهم أفراد كثيرون في عملية واحدة بحيث يكون جميعهم معاً علةً لمعلول واحد، فإني أعتبرهم من هذا المنظور شيئاً جزئياً واحداً.

بديهيات

I - لا تنطوي ماهية الإنسان على الوجود الضروري، أي أنه يجوز، وفق نظام الطبيعة، أن يوجد هذا الإنسان أو ذاك، أو أن لا يوجد.

II - الإنسان يفكر.

III - لا يوجد من أنماط التفكير، كالحب والرغبة أو كل ما يمكن أن يطلق عليه انفعالات النفس، إلا إذا وجدت لدى الشخص عينه فكرة ممثلة لموضوع الحب أو الرغبة... إلخ. لكن يمكن أن توجد الفكرة دون أن يوجد أي نمط آخر من التفكير.

IV - إنا نحس بأن الجسم يتأثر بطرق عديدة.

V - إنا لا نحس ولا ندرك من بين الأشياء الجزئية غير أجسام وأنماط فكريةٍ.

انظر المصادرات التابعة للقضية 13.

القضية 1

الفكر صفة من صفات الله، وبعبارة أخرى فإن الله شيء مفكر (res cogitans).

البرهان

الأفكار الجزئية، أعني هذه الفكرة أو تلك، أحوال تعبّر عن طبيعة الله بطريقة معيّنة ومحددة (لازمة القضية 25، الباب الأول). وعلى ذلك يملك الله (التعريف 5، الباب الأول) صفة تنطوي جميع أفكارها الجزئية على مفهومها، كما تسمح هذه الصفة أيضاً بتصور هذه الأفكار والفكر إذاً صفة من صفات الله اللانهائية، وتعبّر هذه الصفة عن ماهية الله الأزلية اللامتناهية (التعريف 6، الباب الأول)، وبعبارة أخرى فإن الله شيء مفكر.

حاشية

هذه القضية بديهية أيضاً من جهة كوننا نستطيع تصور كائن مفكر لامتناه، إذ كلما كان كائن مفكر يستطيع التفكير في أشياء أكثر فإننا نتصوره متضمناً لواقع أو كمال أكثر. وبناءً على ذلك فإن الكائن الذي يستطيع التفكير في عدد لا محدود من الأشياء بعدد لا محدود من الطرق هو حتماً كائن لامتناه بفضل التفكير. وما دمنا نتصور، بالنظر إلى الفكر فحسب، وجود كائن لامتناه، فالفكر هو بالضرورة (التعريفان 4 و6، الباب الأول) إحدى صفات الله اللامتناهية، كما أردنا.

القضية 2

الامتداد صفة من صفات الله، وبعبارة أخرى فإن الله شيء ممتد (res extensa).

البرهان

للبرهنة على هذه القضية، نتوخى نفس الطريقة التي توخيناها في البرهان السابق.

القضية 3

يوجد في الله بالضرورة فكرة عن ماهيته وعن كل ما ينتج بالضرورة عن ماهيته.

البرهان

فعلاً، إن الله (القضية 1)(*) يستطيع تصور عدد لا محدود من الأشياء بعدد لا محدود من الأوجه، أو (الأمران سيان حسب القضية

(*) إننا لا نذكر، في الإحالات، الباب الذي توجد فيه القضية التي يرجع إليها سبينوزا، كلما كانت هذه القضية والقضية التي يبرهن عليها توجدان في نفس الباب من الكتاب.

16 من الباب الأول) تكوين فكرة ماهيته وفكرة كل ما ينتج عنها بالضرورة، وبما أن كل ما يكون بقدرة الله فهو حتماً موجود (القضية 35، الباب الأول) فإن هذه الفكرة موجودة بالضرورة، ولا يمكنها (القضية 15، الباب الأول) أن توجد في غير الله.

حاشية

إن ما تقصده العامة بالقدرة الإلهية هو إرادة الله الحرة وحق الله على جميع الموجودات، ولهذا السبب تعتبر هذه الموجودات عموماً ممكنةً، إذ إن الله، كما يقال، قادر على تحطيم كل شيء وإبادة كل شيء. ثم إنه غالباً ما يقع تشبيه قدرة الله بقدرة الملك، إلا أنه قد سبق أن نفينا ذلك في اللازمتين 1 و2 للقضية 32 من الباب الأول، كما أثبتنا في القضية 16 من نفس الباب أن الله يتصرف بنفس الضرورة التي تجعله يعقل ذاته، بمعنى أنه، كما يترتب على وجوب الطبيعة الإلهية (مثلما يسلم بذلك الجميع) أن الله يعقل ذاته، فإنه يترتب عليها أيضاً أن الله ينجز عدداً لا محدوداً من الأعمال بعدد لا محدود من الصور. ولقد بيّنا، فضلاً عن ذلك، في القضية 34 من الباب الأول، أن قدرة الله ليست غير ماهيته الفاعلة. وبالتالي فإن تصورنا لإلهٍ غير فاعل لا يقل امتناعاً عن تصورنا لإله غير موجود.

ثم إني أستطيع، لو كنت أرغب في مواصلة الاستدلال، أن أثبت هنا أن هذه القدرة التي تنسبها العامة إلى الله ليست قدرة إنسانية فحسب (وهو ما يبيّن أن العامة تتصور الإله كإنسان أو على شاكلة إنسان)، بل هي تنطوي أيضاً على العجز. إلا أني لا أريد الرجوع دائماً إلى نفس الموضوع، وإني ألح فقط على القارئ كي يتأمل جيداً فيما قيل في هذا الشأن في الباب الأول، من القضية 16 حتى النهاية، إذ لن يستطيع أحد أن يدرك ما أريد إن لم يحذر الخلط بين قدرة الله وقدرة الملوك وحقهم.

القضية 4

لا يمكن لفكرة الله، التي ينتج عنها عدد لا محدود من الأشياء بعدد لا محدود من الصور، أن تكون إلا واحدةً.

البرهان

لا يدرك العقل اللامتناهي (Intellectus infinitus) شيئاً غير صفات الله وأعراضه (القضية 30، الباب الأول).

ولكن الله واحد (unicus) (اللازمة الأولى للقضية 14، الباب الأول)، إذاً ففكرة الله، التي ينتج عنها عدد لا محدود من الأشياء بعدد لا محدود من الصور، لا يمكنها أن تكون إلا واحدةً.

القضية 5

إن علة الوجود الصوري للأفكار هي الله منظوراً إليه فقط كشيء مفكر، لا كشيء يتجلى من خلال صفة أخرى. بمعنى أن العلة الفاعلة لأفكار كل من صفات الله والأشياء الجزئية ليست الموضوعات التي تمثلها هذه الأفكار، أي ليست هي الأشياء المدركة، وإنما هي الله نفسه من حيث إنه شيء مفكر.

البرهان

إن ذلك بديهي من خلال القضية 3، حيث أثبتنا بالفعل أن الله يستطيع تكوين فكرة ماهيته وكل ما ينتج عنها بالضرورة، ولقد استخلصنا ذلك انطلاقاً من كون الله شيئاً مفكراً، لا من كونه موضوعاً لفكرته الذاتية. لذلك فإن علة الوجود الصوري للأفكار هي الله، بما هو شيء مفكر. لكن إليكم برهاناً آخر: إن الوجود الصوري للأفكار حال من أحوال الفكر (كما هو معلوم بذاته)، أي (لازمة القضية 25، الباب1) أنه حال يعبّر بوجه معيّن عن طبيعة الله بما هو شيء مفكر، وهكذا فهو (القضية 10، الباب 1) لا ينطوي

على تصور أي صفة إلهية أخرى، كما أنه، تبعاً لذلك (البديهية 4، الباب 1) لا ينتج عن أي صفة أخرى غير الفكر: إذاً فعلّة الوجود الصوري للأفكار هي الله منظوراً إليه فقط كشيء مفكر... إلخ.

القضية 6

علّة أحوال كل صفة من الصفات إنما هي الله، منظوراً إليه فقط من جهة الصفة التي تنتمي إليها هذه الأحوال، لا من جهة صفة أخرى.

البرهان

فعلاً، تدرك كل صفة بذاتها وبغض النظر عن بقية الصفات (القضية 10، الباب 1). إذاً تنطوي أحوال كل صفة على تصور صفتها، لا على تصور صفة أخرى، وبالتالي (البديهية 4، الباب 1) فإن علّة الأحوال هي الله منظوراً إليه فقط من جهة الصفة التي تنتمي إليها هذه الأحوال، لا من جهة صفة أخرى.

لازمة

يترتب على ذلك أن الكيان الصوري للأشياء التي ليست أحوالاً للفكر لا ينتج عن الطبيعة الإلهية من منطلق معرفتها السابقة بالأشياء، بل تنتج موضوعات الأفكار عن صفاتها الخاصة وتُستنبط منها بنفس الطريقة ونفس الضرورة اللتين تنتج بهما الأفكار عن صفة الفكر.

القضية 7

إن نظام الأفكار وترابطها هو عينه (idem est) **نظام الأشياء وترابطها.**

البرهان*

فهذا واضح من خلال البديهية 4، من الباب الأول، إذ تتوقف فكرة كل شيء معلول على معرفة العلّة المتسببة فيها.

لازمة

يترتب على ذلك أن قدرة التفكير عند الله مساويةً لقدرته الفعلية على الفعل، أي أن ما ينتج صورياً عن طبيعة الله اللانهائية، ينتج أيضاً موضوعياً في ذات الله عن فكرة الله، وفق نفس النظام والترابط.

حاشية

قبل أن نواصل هنا، لابد من تذكر ما سبق أن أثبتنا: وهو أن كل ما يمكن أن يدركه عقل لا محدود مؤلفاً لماهية الجوهر إنما ينتمي إلى جوهر أحدٍ، وبالتالي فالجوهر المفكر والجوهر الممتد هما نفس الجوهر، يُدركُ تارةً تحت صفةٍ من الصفات وطوراً تحت صفةٍ أخرى. كما أن الحال الذي ينتمي إلى الامتداد، وفكرة هذا الحال، هما أيضاً نفس الشيء المعبّر عنه بطريقتين اثنتين، ويبدو أن بعض اليهود قد لمحوا ذلك بصورة ضبابية لما سلّموا بأن الله وعقل الله والأشياء التي يعقلها هذا العقل شيء واحد هو هو (unum et idem est). مثلاً الدائرة التي توجد في الطبيعة، وفكرة الدائرة الموجودة في الله، هما شيء واحد هو هو، يفسّر بصفات مختلفة. وهكذا، فسواء تصورنا الطبيعة من جهة صفة الامتداد أو من جهة صفة الفكر أو من جهة أي صفة أخرى، فإننا سنجد نظاماً واحداً لا غير وترابطاً واحداً للأسباب لا غير، أي أننا سنجد نفس الأشياء الناتجة بعضها عن بعض. ولما قلت إن الله هو مثلاً علة فكرة الدائرة من جهة كونه شيئاً مفكراً فحسب، كما أنه علّة الدائرة من جهة كونه شيئاً ممتداً فحسب، فإن ما حثّني على هذا القول هو أنه لا يمكن إدراك الكيان الصوري لفكرة الدائرة إلا بواسطة نمط فكري آخر هو عبارة عن علّة مباشرة له، كما لا يمكن إدراك هذا النمط الأخير إلا بواسطة نمط آخر، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية. من هذا المنطلق، وطالما اعتبرت الأشياء أنماطاً

فكرية، فإنه لابد من تفسير نظام الطبيعة كلها، أي ترابط العلل، بصفة الفكر وحدها، وإذا ما اعتبرت الأشياء أنماطاً للامتداد فإنه لابد من تفسير نظام الطبيعة كلها بصفة الامتداد وحدها، وكذا الشأن بالنسبة إلى بقية الصفات. وعلى ذلك فإن الله، من جهة كونه يتألف من عدد لا محدود من الصفات، هو حقاً علّة الأشياء كما هي في ذاتها. وإني لا أستطيع الآن تفسير ذلك بوضوح أكبر.

القضية 8

تقوم أفكار الأشياء الجزئية (أو الأحوال) المعدومة في فكرة الله اللانهائية، بنفس الطريقة التي تقوم بها الماهيات الصورية للأشياء الجزئية (أو الأحوال) في صفات الله.

البرهان

تقوم بداهة هذه القضية على القضية السابقة، لكن يمكن فهمها بأكثر وضوح من خلال الحاشية السابقة.

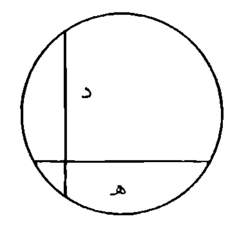
لازمة

يترتب على ذلك أنه طالما كانت الأشياء الجزئية لا توجد إلا ضمن صفات الله، فإن وجودها الموضوعي، أعني وجود أفكارها، متوقف على وجود فكرة الله اللانهائية. وإذا كانت الأشياء الجزئية لا توجد ضمن صفات الله فحسب، بل توجد أيضاً في صيغة الدوام، فإن أفكارها تنطوي أيضاً على وجودٍ يسمح بالقول إنها تدوم.

حاشية

إذا كان بعضكم يرغب في مزيد التوضيح، فإني لا أستطيع تقديم أي مثال يفسر بطريقة وافية الشيء الذي أتحدث عنه هنا، لأنه شيء فريد من نوعه. بَيد أنني سأحاول إبانة ذلك قدر الإمكان، فطبيعة الدائرة، كما هو معلوم، تسمح للقِطع التي تكونها كل

الخطوط المستقيمة المتقاطعة في نقطة واحدة بداخلها، بتكوين مستطيلات متكافئة، تحتوي الدائرة إذاً على عدد لا محدود من القطع الزوجية المتساوية الحاصل، غير أنه لا يمكن القول إن إحدى هذه القطع الزوجية موجودة، إلا باعتبار أن الدائرة موجودة، كما أنه لا يمكن القول أيضاً إن فكرة أحد هذه الأزواج موجودة إلا باعتبار أن هذه الفكرة موجودة ضمن فكرة الدائرة.



لكن لنتصور الآن أنه لا يوجد من بين هذا العدد اللامحدود من الأزواج سوى زوجين اثنين، هما «د وهـ» لا شك إذاً أن فكرتيهما توجدان، لا ضمن فكرة الدائرة فحسب، بل أيضاً باعتبارهما تنطويان على وجود تلك الأزواج من القطع، وهذا ما يجعلها تتميّز عن بقية أفكار الأزواج الأخرى.

القضية 9

إن علّة فكرة الشيء الجزئي الموجود بالفعل (actu existentis) **إنما هي الله، لا من حيث هو لا متناه، وإنما باعتباره متأثراً بفكرة شيء جزئي آخر موجود بالفعل، وعلّة هذه الفكرة هي الله أيضاً من حيث تأثّره بفكرة ثالثة، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية.**

البرهان

إن فكرة شيء جزئي موجود بالفعل هي نمط فكري جزئي، وهو متميّز عن بقية الأنماط (لازمة القضية 8 وحاشيتها)، وبالتالي فإن علّة هذه الفكرة هي الله من جهة كونه شيئاً مفكراً فحسب (القضية 6)، لكن ليس (القضية 28، الباب 1) من جهة كونه شيئاً مفكراً على وجه الإطلاق، وإنما باعتباره متأثراً بنمط فكري آخر، كما أن علّة هذا الأخير هي الله أيضاً من جهة كونه متأثراً بنمط آخر، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية.

ولما كان نظام الأفكار وترابطها (القضية 7) هو ذاته نظام الأشياء وترابطها، فإن علّة فكرة شيء جزئي ما هي فكرة أخرى، أي أنها الله باعتباره متأثراً بفكرة أخرى، كما أن علّة هذه الفكرة الأخرى هي الله أيضاً من جهة كونه متأثراً بفكرة ثالثة، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية.

لازمة

يوجد في الله عِلم بكل ما يحدث في الموضوع الجزئي لفكرة من الأفكار، باعتباره فقط يملك فكرة هذا الموضوع.

البرهان

توجد في الله فكرة عن كل ما يحدث في موضوع فكرة من الأفكار (القضية 3)، لا باعتبار أن الله غير متناه، وإنما باعتباره متأثراً بفكرة أخرى لشيء جزئي (القضية السابقة)، لكن (القضية 7) نظام الأفكار وترابطها هو عينه نظام الأشياء وترابطها، وعليه فإنه يوجد في الله علم بما يحدث في موضوع جزئي، باعتباره فقط يملك فكرة هذا الموضوع... إلخ.

القضية 10

لا ينتمي كيان الجوهر إلى ماهية الإنسان، وبعبارة أخرى ليس الجوهر ما يؤلف صورة الإنسان.

البرهان

فعلاً، ينطوي كيان الجوهر على الوجود الضروري (القضية 7، الباب 1). ولو كان إذاً كيان الجوهر ينتمي إلى ماهية الإنسان، لكان وجود الجوهر يقتضي بالضرورة وجود الإنسان (التعريف 2)، وبالتالي لكان الإنسان موجوداً بالضرورة، وهذا (البديهية 1) محال. إذاً... إلخ.

حاشية

يبرهن أيضاً على هذه القضية بالاعتماد على القضية 5 من الباب الأول، وهي أنه لا يوجد قط جوهران من طبيعة واحدة. وبما أنه يمكن أن يوجد الكثير من الناس، فإن ما يؤلف صورة الإنسان ليس قط كيان الجوهر. وقد تصبح هذه القضية أكثر وضوحاً بالإضافة إلى الخصائص الأخرى للجوهر، ألا وهي أن الجوهر لامتناه بطبعه وثابت ولا يتجزأ... إلخ.

لازمة

ينتج عن ذلك أن ماهية الإنسان تتألف من تحولات معيّنة لصفات الله.

برهان

ذلك أن كيان الجوهر (القضية السابقة) لا ينتمي إلى ماهية الإنسان وهذه الماهية إذاً (القضية 15، الباب 1) هي شيء موجود في الله ولا يمكنها بدون الله أن توجد ولا أن تُتصور، وبعبارة أخرى (لازمة القضية 25، الباب 1) فإنها عرض أو حال (affectio, sive modus) يعبّر عن طبيعة الله بطريقة معينة ومحددة.

حاشية

لابد أن يسلم الجميع بأنه لا يمكن لأي شيء أن يوجد أو يُتصور بدون الله، وذلك لكونهم يسلمون بأن الله هو العلّة الوحيدة للأشياء جميعاً، وأنه علّة ماهيتها ووجودها على حد سواء، بمعنى أن الله ليس فحسب علّة الأشياء من حيث الصيرورة، كما يقال، بل كذلك من حيث الوجود. إلا أن بعضهم يقول: إن ما ينتمي إلى ماهية الشيء هو ما لا يمكن للشيء أن يوجد بدونه أو يُتصور. وعليه فإما أنهم يعتقدون أن طبيعة الله تنتمي إلى ماهية الأشياء المخلوقة، وإما أنه يمكن للأشياء المخلوقة أن توجد وتُتصور بدون الله، أو أنهم لا يتفقون مع

أنفسهم، وهو الأقرب إلى الظن. وسبب ذلك هو، في رأيي، أنهم لم يراعوا الترتيب المطلوب للتفلسف، وعوض أن يلتزموا باعتبار طبيعة الله قبل كل شيء، إذ هي متقدمة معرفياً وطبيعياً، فقد ظنوها متأخرة في نظام المعرفة، كما ظنوا أن الأشياء التي نسميها موضوعات للحواس هي سابقة على جميع الأشياء الأخرى. وهكذا فبينما كانوا يتأملون في الأشياء الطبيعية لم يفكروا بتاتاً في الطبيعة الإلهية، ولما شرعوا في اعتبار الطبيعة الإلهية، كفوا عن التفكير في الأوهام الأولى التي بنوا عليها معرفة أشياء الطبيعة، ما دامت لا تساعدهم على معرفة طبيعة الله، فلا عجب حينئذ إن وقعوا في التناقض. ولكن لن أقف عند هذا الحد، إذ كنت أنوي هنا أن أقدم السبب الذي منعني من القول: «ينتمي إلى ماهية الشيء ما لا يمكن لهذا الشيء أن يوجد بدونه أو يُتصور» والسبب هو أنه لا يمكن للأشياء الجزئية أن توجد وتُتصور بدون الله، مع أن الله لا ينتمي إلى ماهيتها. لكن قلت: إن ما يؤلف بالضرورة ماهية الشيء هو ذلك الذي إذا وُجد، وُجد الشيء، وإذا زال، زال الشيء، أو هو أيضاً ذلك الذي لا يمكن للشيء أن يوجد بدونه ولا أن يُتصور، والعكس بالعكس، أي ذلك الذي لا يمكنه بدون الشيء أن يوجد ولا أن يُتصور.

القضية 11

ليس ما يؤلف أولاً الكيان الفعلي للنفس البشرية غير فكرة شيء جزئي (rei singularis) **موجود بالفعل.**

البرهان

تتألف ماهية الإنسان (لازمة القضية السابقة) من أحوال معينة لصفات الله، ألا وهي (البديهية) أحوال الفكر، ومن بين جميع هذه الأحوال (البديهية 3) الفكرة هي الأولى بطبعها، وعندما توجد هذه

الفكرة، ينبغي أن توجد الأحوال الأخرى (التي تسبقها الفكرة بطبعها) في الفرد ذاته (نفس البديهية)، وعليه فإن ما يؤلف كيان النفس البشرية هو أولاً فكرة. لكنها ليست فكرة شيء غير موجود، وإلا (لازمة القضية 8) ما أمكننا القول إن هذه الفكرة موجودة، فهي إذاً فكرة شيء موجود بالفعل. لكنها ليست فكرة شيء لامتناه، لأن الشيء اللامتناهي (القضيتان 21 و22، الباب 1) يوجد دوماً بالضرورة، مما (البديهية 1) يستحيل معه الأمر هنا، وعليه فإن ما يؤلف أولاً الكيان الفعلي للنفس البشرية هو فكرة شيء جزئي موجود بالفعل.

لازمة

يترتب على ذلك أن النفس البشرية جزء من عقل الله اللامتناهي، وبالتالي فعندما نقول إن النفس البشرية تدرك هذا الشيء أو ذاك، فإن ما نقصده هو أن الله، ليس بما هو لا نهائي، وإنما بما هو يتبدّى من خلال طبيعة النفس البشرية، أو بما هو مؤلف لماهيتها، يملك هذه الفكرة أو تلك. وعندما نقول إن الله لديه هذه الفكرة أو تلك، ليس بما هو مكوّن لطبيعة النفس البشرية فحسب، بل أيضاً من جهة كونه يملك، بالإضافة إلى هذه النفس وبالاشتراك معها، فكرة شيء آخر، فإننا نقول آنذاك إن النفس البشرية تدرك شيئاً ما إدراكاً جزئياً أو غير تام (ex parte, sive inadaequatè).

حاشية

لا شك في أن القراء ستصيبهم الحيرة هنا وستخامرهم العديد من الاعتراضات، لذلك أرجوهم أن يتقدموا معي بخطى بطيئة وأن يرجئوا الحكم حتى ينتهوا من قراءة كل ما كتبت.

القضية 12

كل ما يحدث في موضوع الفكرة المؤلفة للنفس البشرية لابد أن تدركه هذه النفس، وبعبارة أخرى فإن فكرة هذا الذي يحدث موجودة

بالضرورة في النفس، بمعنى أنه إذا كان موضوع الفكرة المؤلفة للنفس البشرية هو الجسم، فإنه لن يحدث شيء في هذا الجسم دون أن تدركه النفس.

البرهان

فعلاً، يوجد في الله بالضرورة عِلم بكل ما يحدث في موضوع فكرة ما (لازمة القضية 9)، باعتبار أن الله يتأثر بفكرة هذا الموضوع، أي (القضية 11) باعتباره مؤلفاً لنفس شيء ما. إذاً يوجد في الله عِلم بكل ما يحدث في موضوع الفكرة المؤلفة للنفس البشرية، باعتبار أن الله مؤلف لطبيعة هذه النفس، أي (لازمة القضية 11) أنه يوجد بالضرورة في النفس علم بالذي يحدث، أي أن النفس تدركه.

حاشية

تصبح هذه القضية أكثر وضوحاً وبداهةً بالرجوع إلى حاشية القضية 7.

القضية 13

إن موضوع الفكرة المؤلفة للنفس البشرية هو الجسم، أي أنه حال ـ موجود بالفعل ـ من أحوال الامتداد لا غير.

البرهان

فعلاً، لو لم يكن الجسم موضوعاً للنفس البشرية، لوُجدت أفكار أعراض الجسم في الله (لازمة القضية 9) ليس بوصفه مؤلفاً لأنفسنا، وإنما بوصفه مؤلفاً لنفسِ شيءٍ آخر، أي (لازمة القضية 11) لما وُجدت أفكار أعراضِ الجسم في أنفسنا، بَيد أنه (البديهية 4) لدينا أفكار أعراض الجسم، إذاً فموضوع الفكرة المؤلفة للنفس البشرية هو الجسم بما هو موجود بالفعل (القضية 11). والآن، فلو

كان يوجد، بالإضافة إلى الجسم، موضوع آخر للنفس، لكان من الضروري، باعتبار (القضية 36، الباب 1) أنه لا يوجد شيء دون أن ينتج عنه معلول، أن توجد في أنفسنا فكرة هذا المعلول (القضية السابقة)، إلا أنه (البديهية 5) ليس لدينا أي فكرة من هذا القبيل، إذاً فموضوع النفس هو الجسم الموجود، لا غير.

لازمة

يترتب على ذلك أن الإنسان يتكون من نفس وجسم، وأن الجسم البشري موجود كما نحس (sentimus) به.

حاشية

نفهم مما تقدم، ليس فقط أن النفس البشرية متحدة بالجسم، بل أيضاً ما ينبغي أن يعنى باتحاد النفس والجسم. بَيد أنه يتعذر علينا الحصول على فكرة تامة، أي متميّزة (adaequatè, sive distinctè)، عن هذا الإتحاد إن لم نعرف قبل ذلك طبيعة جسمنا، لأن ما أثبتناه إلى الآن هو في غاية العموم ويتعلق بكل من الآدميين وغيرهم من الأفراد المالكين لنفسٍ ما، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة. وفعلاً، توجد فكرة كل شيءٍ في الله ـ إذ هو علّة هذا الشيء ـ على غرار وجود فكرة جسم الإنسان. وبهذه الصورة ينطبق بالضرورة ما قلناه عن فكرة جسم الإنسان على فكرة أي شيء من الأشياء. غير أنه لا يمكن أن ننكر أن الأفكار يختلف بعضها عن بعض باختلاف الموضوعات ذاتها، وأن بعضها يكون أسمى من الآخر ويفوقه واقعيةً بقدر ما يكون موضوعه أسمى من موضوعه وأكثر منه واقعيةً. لذلك يقتضي منا تحديد ما يميّز النفس البشرية عن بقية النفوس وما يجعلها تتفوق عليها أن نعرف طبيعة موضوعها، أي طبيعة جسم الإنسان. غير أنه يتعذر علي شرح ذلك في هذا المقام، كما أن ذلك ليس ضرورياً لما أريد إثباته. بَيد أنني أقول بصفة عامة إنه كلما كان بعض

الأجسام قادراً، بالمقارنة مع الأجسام الأخرى، على الفعل والانفعال بطرق كثيرة معاً كانت نفسه قادرةً، بالمقارنة مع النفوس الأخرى، على إدراك أشياء كثيرة معاً. وكلما كانت أفعال بعض الأجسام تابعة له وحده وكانت الأجسام التي تساعده على الفعل أقل عدداً، كانت لنفسه قدرة أكثر على المعرفة المتميّزة.

ومن هنا يمكننا معرفة سمو نفسٍ ما على بقية النفوس، وفهم ما يجعلنا لا نعرف جسمنا إلا بصورةٍ مبهمة جداً، وأشياء أخرى كثيرة سأستنبطها في ما يلي بالاعتماد على ما تقدم. ولهذا السبب رأيت أن الأمر يستحق المزيد من الشرح والبرهان، وهو ما يتطلب بالضرورة وضع بعض المقدمات حول طبيعة الأجسام.

بديهية 1

تكون الأجسام إما في حركة وإما في سكون.

بديهية 2

يتحرك كل جسم تارةً بأكثر بطء وطوراً بأكثر سرعة.

مأخوذة 1

تتميّز الأجسام بعضها عن بعض من حيث الحركة والسكون، والسرعة والبطء، لا من حيث الجوهر.

البرهان

أعتبر الجزء الأول من هذه المأخوذة معلوماً بذاته. أما كون الأجسام لا يتميّز بعضها عن بعض من حيث الجوهر، فإن ذلك بديهي من خلال كل من القضيتين 5 و8 من الباب الأول، كما يكون ذلك أكثر وضوحاً بالرجوع إلى ما قيل في حاشية القضية 15 من الباب الأول.

مأخوذة 2

تتفق (conveniunt) كل الأجسام في بعض جوانبها.

البرهان

تتفق كل الأجسام أولاً في كونها تنطوي على تصور صفة واحدة لا غير (التعريف1)، ثم في كونها تتحرك تارةً بأكثر بطء وطوراً بأكثر سرعة، وبوجه عام في كونها تتحرك تارةً وتسكن طوراً.

مأخوذة 3

الجسم المتحرك أو الساكن إنما دفعه جسم آخر إلى الحركة أو السكون، وهذا الجسم دفعه أيضاً جسم آخر إلى الحركة أو السكون، وهذا الجسم دفعه بدوره جسم آخر، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية.

البرهان

الأجسام (التعريف 1) أشياء جزئية يتميّز بعضها عن بعض (المأخوذة 1) من حيث الحركة والسكون، وبالتالي فكل شيء قد دفعه شيء جزئي آخر إلى الحركة أو السكون (القضية 28، الباب 1)، أي (القضية 6) أنه قد دفعه جسم آخر هو (البديهية 1) في حالة حركة أو سكون.

لكن هذا الجسم هو أيضاً (لنفس السبب) في حالة حركة أو سكون لأن جسماً آخر قد دفعه إلى الحركة أو السكون، وهذا الأخير (لنفس السبب) إنما دفعه بدوره جسم آخر، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية.

لازمة

ينتج عن ذلك أن الجسم الذي يكون في حالة حركة يبقى متحركاً إلى أن يحتم عليه جسم آخر الوقوف، كما أن الجسم الذي يكون في حالة سكون يبقى ساكناً إلى أن يدفعه جسم آخر إلى الحركة، وهذا أيضاً معلوم بذاته وإذا افترضنا مثلاً أن بعض

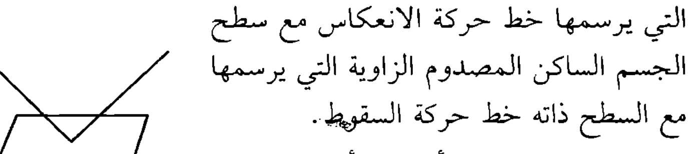
الأجسام، مثلاً الجسم (أ)، في حالة سكون، بغض النظر عن بقية الأجسام المتحركة، .فإنه لا يمكننا قول شيء عن الجسم (أ) عدا أنه ساكن. وإذا حدث في ما بعد للجسم (أ) أن تحرك، فإن ذلك لا يتأتى عن حالة السكون التي هو عليها، إذ كل ما يمكن أن ينتج عن هذه الحالة هو أن يبقى الجسم (أ) في سكون. وعلى العكس، إذا افترضنا أن (أ) في حالة حركة فإنه لا يسعنا، كلما اعتبرنا (أ) بمفرده، إلا أن نثبت أنه متحرّك. وإذا حدث في ما بعد أن أصبح (أ) في حالة سكون، فإن ذلك لا يتأتى عن حركته السابقة، إذ لا يمكن أن ينتج شيء من هذه الحركة عدا بقاء الجسم (أ) في حالة حركة. وبناءً على ذلك فإن ما يطرأ على الجسم (أ) ينتج عن شيء غير موجود في (أ)، أي عن علّة خارجية تحتم على (أ) الوقوف.

بديهية 1

كل الأوجه التي يتأثر بها جسم بآخر إنما هي تابعة في نفس الوقت لطبيعة الجسم المتأثر وطبيعة الجسم المؤثر فيه، بحيث يكون نفس الجسم متحركاً بطرق مختلفة باختلاف الأجسام التي تحركه، وفي المقابل يحرك نفس الجسم أجساماً مختلفة بطرق مختلفة.

بديهية 2

عندما يصطدم جسم متحرك بجسم ساكن دون أن يقدر على تحريكه فهو ينعكس بطريقة تجعله يواصل حركته، وتساوي الزاويةُ التي يرسمها خط حركة الانعكاس مع سطح الجسم الساكن المصدوم الزاوية التي يرسمها مع السطح ذاته خط حركة السقوط.



هذا بالنسبة إلى أبسط الأجسام، وهي الأجسام التي لا يتميّز بعضها عن بعض إلا

بالحركة والسكون وبالسرعة والبطء. ولنرتق الآن إلى الأجسام المركبة.

تعريف

عندما تخضع بعض الأجسام من نفس الحجم أو من أحجام مختلفة إلى ضغط تسلطه عليها أجسام أخرى بحيث تبقى متلاصقة، أو إذا كانت الأجسام تتحرك بدرجة واحدة من السرعة أو بدرجات مختلفة بحيث يجعلها الضغط المسلّط عليها تنقل حركتها بعضها إلى بعض وفق علاقة محددة، فإننا نقول إن هذه الأجسام متحدة بعضها ببعض وإنها تؤلف معاً جسماً واحداً، أي فرداً يتميّز عن بقية الأفراد بواسطة وحدة الجسم هذه.

بديهية 3

بقدر ما تكون المساحات التي تسمح لأجزاء فردٍ ما ـ أي لأجزاء جسم مركب ما ـ بانطباق بعضها على بعض مساحات كبيرة أو صغيرة، يكون من الصعب أو السهل إرغامها على تبديل وضعها، ويكون بالتالي من الصعب أو السهل على الفرد أن يتخذ شكلاً آخر. وبناءً على ذلك سأسمي الأجسام التي تنطبق أجزاؤها بعضها على بعض وفق مساحات كبيرة أجساماً صلبةً، والأجسام التي تنطبق أجزاؤها بعضها على بعض وفق مساحات صغيرة أجساماً ليّنةً، والأجسام التي تتحرك أجزاؤها بعضها بين بعض أجساماً سائلةً.

مأخوذة 4

إذا افترضنا أن أجساماً معيّنةً تنفصل عن جسم، أي عن فرد، يتألف من العديد من الأجسام، وأن أجساماً أخرى من نفس الطبيعة وبنفس العدد تحل محلها في نفس الوقت، فإن الفرد سيحافظ على

طبيعته التي كان عليها سابقاً، دون أن يطرأ على صورته أي تغيير.

البرهان

فعلاً، لا تتميّز الأجسام بعضها عن بعض من حيث الجوهر (المأخوذة 1)، وأما ما يؤلف صورة الفرد فهو (التعريف السابق) وحدة الجسم، وبالرغم من التغيّرات التي تطرأ على الجسم فإن هذه الصورة (حسب الافتراض) تظل باقيةً، فالفرد سيحافظ إذاً على طبيعته التي كان عليها سابقاً، وذلك من حيث الجوهر ومن حيث الحال على حد سواء.

مأخوذة 5

إذا أصبحت الأجزاء التي يتركب منها الفرد أكبر أو أصغر حجماً، ولكن بمقدارٍ يجعلها تحافظ كلها في ما بينها على نفس النسبة السابقة من الحركة والسكون، فإن الفرد سيحافظ على طبيعته السابقة دون أن يطرأ أي تغيير على الصورة.

البرهان

هو نفس برهان المأخوذة السابقة.

مأخوذة 6

إذا أرغمت بعض الأجسام التي يتركب منها الفرد على تغيير تحركها من اتجاه إلى آخر، ولكن بطريقة تجعلها قادرة على مواصلة حركتها وتناقلها بنفس النسبة السابقة، فإن الفرد سيحافظ أيضاً على طبيعته دون أي تغيير في الصورة.

البرهان

فذلك بديهي بذاته، لأن المفروض هو أن الفرد يحافظ على كل ما قلنا، في تعريفه، إنه مؤلف لصورته.

مأخوذة 7

يحافظ أيضاً الفرد المركّب بهذه الصورة على طبيعته، سواء تحرك بأكمله أو بقي في حالة سكون، وسواء تحرك في هذا الاتجاه أو ذاك، شريطة أن يحافظ كل جزء على حركته وأن ينقلها إلى الأجزاء الأخرى كما كان يفعل.

البرهان

إن ذلك بديهي من خلال تعريف الفرد، راجع ما قبل المأخوذة 4.

حاشية

نتبيّن إذاً من خلال ما تقدم في أي حالة يمكن لفرد مركب أن يتأثر بطرق كثيرة وأن يحافظ مع ذلك على طبيعته. ولقد تصورنا إلى حد الآن فرداً يتركب من أبسط الأجسام المتميّزة بعضها عن بعض بالحركة والسكون، والسرعة والبطء وإذا تصورنا الآن فرداً آخر يتركب من أفراد كثيرين تختلف طبيعة بعضهم عن بعض، فإننا سنجده قادراً على التأثر بطرق أخرى كثيرة مع المحافظة على طبيعته. إذ لما كان كل جزء يتركب من أجسام كثيرة فهو يستطيع (المأخوذة السابقة)، من دون أن تتغيّر طبيعته، أن يتحرك تارةً بأكثر بطء وطوراً بأكثر سرعة، وبالتالي أن ينقل حركته إلى الأجزاء الأخرى تارةً بأكثر بطء وطوراً بأكثر سرعة.

وإذا تصورنا، علاوةً على ذلك، نوعاً ثالثاً من الأفراد يتركب من الأفراد الباقين، فإننا سنجده قادراً على التأثر بطرق أخرى كثيرة دون أن تتغيّر صورته. وإذا ما واصلنا على هذا الدرب إلى ما لانهاية فإننا سنتصور الطبيعة كلها فرداً واحداً تتنوع أجزاؤه، أي جميع الأجسام، بطرق لا تحصى ودون أدنى تغيير للفرد الكلي ولو كانت غايتي الحديث في موضوع الجسم بالذات لأطنبت في شرحه وإثباته، لكن قلت آنفاً إن غايتي ليست هذه، وأنني فتحت هذا الموضوع كي يتيسر استنباط ما قررت إثباته، لا غير.

مصادرات

I - يتألف الجسم البشري من عدد كبير جداً من الأفراد (ذوي طبائع مختلفة)، وكل واحد منهم إنما هو شديد التركيب (valdè compositum) بدوره.

II - من بين الأفراد الذين يتألف منهم الجسم البشري، بعضهم سائل وبعضهم ليّن، وأخيراً بعضهم صلب.

III - يتأثر الأفراد الذين يؤلفون الجسم البشري، وبالتالي يتأثر الجسم البشري نفسه، بالأجسام الخارجية بعدد كبير جداً من الأوجه.

IV - يحتاج الجسم البشري، للمحافظة على كيانه، إلى عدد كبير جداً من الأجسام الأخرى التي تجدده باستمرار.

V - إذا دفع جسم خارجي جزءاً سائلاً من الجسم البشري إلى الاصطدام باستمرار بجزء ليّن، فإن الجزء السائل سيغيّر سطح الجزء الليّن وسيطبع فيه، بوجه ما، بعض آثار الجسم الخارجي الذي يدفعه.

VI - يستطيع الجسم البشري تحريك الأجسام الخارجية وتهيئتها (disponere) بأوجه كثيرة جداً.

القضية 14

النفس البشرية قادرة على إدراك عدد كبير جداً من الأشياء، ولاسيما إذا كان جسمها قادراً على التهيؤ بعدد أكبر من الأوجه.

البرهان

فعلاً، يتأثر الجسم البشري (المصادرتان 3 و6) بالأجسام الخارجية بطرق كثيرة جداً، كما أنه على هيئة تجعله يؤثر في الأجسام الخارجية بطرق كثيرة جداً. ولكن النفس البشرية (القضية 12) تدرك لا محالة كل ما يحدث في الجسم البشري، فالنفس قادرة إذاً على إدراك عدد كبير جداً من الأشياء، ولاسيما... إلخ.

القضية 15

ليست الفكرة المؤلفة للكيان الصوري للنفس البشرية بسيطة، بل هي مركبة من عدد كبير من الأفكار.

البرهان

الفكرة المؤلفة للكيان الصوري للنفس البشرية هي فكرة الجسم (القضية 13) الذي (المصادرة 1) يتركب من عدد كبير جداً من الأفراد الشديدي التركيب. ولما كان كل فرد مكون للجسم إنما تناسبه فكرة موجودة بالضرورة في الله (لازمة القضية 8)، فإن فكرة الجسم البشري تتركب إذاً (القضية 7) من ذلك العدد الكبير من أفكار الأجزاء المركبة له.

القضية 16

تنطوي فكرة الانفعال الذي يشعر به الجسم البشري عندما يتأثر بوجه من الوجوه بالأجسام الخارجية على كل من طبيعة الجسم البشري وطبيعة الجسم الخارجي.

البرهان

فعلاً، تنتج كل الكيفيات التي يتأثر بها الجسم عن كل من طبيعة الجسم المتأثر وطبيعة الجسم الذي يؤثر فيه (البديهية 1 التي تتلو لازمة المأخوذة 3)، وعلى ذلك فإن فكرة هذه الكيفيات (البديهية 4، الباب 1) تنطوي بالضرورة على طبيعة هذا الجسم وذاك، وبالتالي فإن فكرة الانفعال الذي يشعر به الجسم البشري عندما يتأثر بوجه من الوجوه بجسم خارجي تنطوي على كل من طبيعة الجسم البشري وطبيعة الجسم الخارجي.

لازمة 1

ينتج عن ذلك: **1** ـ أن النفس البشرية تدرك في ذات الوقت

طبيعة جسمها الخاص وطبيعة عدد كبير جداً من الأجسام الأخرى.

لازمة 2

وينتج : 2 ـ أن الأفكار التي لدينا عن الأجسام الخارجية تشير إلى حالة جسمنا الخاص أكثر مما تشير إلى طبيعة الأجسام الخارجية، وهذا ما فسرته بالاعتماد على أمثلة كثيرة في تذييل الباب الأول.

القضية 17

إذا تأثر الجسم البشري بطريقة تنطوي على طبيعة جسم خارجي، فإن النفس البشرية ستعتبر هذا الجسم الخارجي موجوداً بالفعل، أو حاضراً، إلى أن يتأثر الجسم بأثر (afficiatur affectu) يلغي وجود أو حضور هذا الجسم الخارجي ذاته.

البرهان

إن ذلك بديهي، لأنه طالما بقي الجسم البشري متأثراً بهذا النحو، فإن النفس البشرية (القضية 12) ستظل تعتبر أثر الجسم ذاك، أي (القضية السابقة) أنه سيكون لديها فكرة نمطِ وجودٍ فعلي، وهي فكرة تنطوي على طبيعة الجسم الخارجي، وبعبارة أخرى سيكون لديها فكرة لا تلغي وإنما تثبت وجود أو حضور طبيعة الجسم الخارجي، وهكذا ستعتبر النفس (اللازمة 1 للقضية السابقة) الجسم الخارجي موجوداً بالفعل، أو حاضراً. .. إلخ.

لازمة

إذا تأثر الجسم البشري مرة بأجسام خارجية، فإن النفس ستصبح قادرةً على اعتبار هذه الأجسام، حتى في صورة عدم وجودها وعدم حضورها، كما لو كانت حاضرةً.

البرهان

إذا دفعت أجسام خارجية الأجزاء السائلة للجسم البشري إلى

الاصطدام بالأجزاء الليّنة، فإن مساحات هذه الأخيرة ستتغير (المصادرة 5)، وبالتالي (راجع البديهية 2، بعد لازمة المأخوذة 3) فإن الأجزاء السائلة ستنعكس بطريقة غير الطريقة المألوفة، وعلى إثر ذلك فهي ستنعكس، إذا ما قادتها حركتها العفوية إلى الالتقاء بتلك المساحات الجديدة، بنفس الطريقة التي انعكست بها لما كانت مدفوعة نحو تلك المساحات من قِبل الأجسام الخارجية. وبناء على ذلك، فبينما تواصل الأجزاء السائلة ـ المنعكسة بهذه الصورة ـ حركتها، فهي ستترك أثراً في الجسم البشري بنفس الطريقة السابقة، وستكون النفس من جديد (القضية 12) فكرة هذا الأثر، بمعنى أن النفس (القضية 17) ستعتبر الجسم الخارجي حاضراً من جديد، وذلك في كل مرة تلتقي فيها الأجزاء السائلة للجسم البشري، أثناء حركتها العفوية، بتلك المساحات بالذات. ولهذا فإن النفس ستنظر إلى الأجسام الخارجية، التي تأثر بها الجسم البشري ذات مرة، كما لو كانت حاضرة، رغم أنها لم تعد موجودة، وذلك في كل مرة تتكرر فيها تلك العملية في الجسم.

حاشية

وهكذا نرى كيف يمكن أن نعتبر الأشياء غير الموجودة كما لو كانت موجودة، وهو ما يحدث غالباً. وقد ينتج ذلك عن أسباب أخرى، ولكن حسبي أنني بيّنت سبباً واحداً يسمح بتفسير هذا الشيء كما لو كنت أبرهن عليه بعلته الحقيقية، ومع ذلك لا أعتقد أنني حِدت كثيراً عن العلّة الحقيقية، لأن كل المصادرات التي سلمت بها هنا تكاد لا تحتوي على أمر لم تثبته التجربة، كما أنه لا يجوز الشك في التجربة بعد أن بيّنا أن الجسم البشري موجود وفق إحساسنا به (انظر لازمة القضية 13). وعلاوة على ذلك (انطلاقاً من اللازمة السابقة ومن اللازمة الثانية للقضية 16) فإننا ندرك بوضوح ما

هو الفرق مثلاً بين فكرة بطرس المؤلفة لماهية نفس بطرس بالذات، وفكرة بطرس الموجودة في إنسان آخر، قل مثلاً في بولس والفكرة الأولى تعبّر مباشرة عن ماهية جسم بطرس، كما أنها لا تنطوي على الوجود إلا طالما كان بطرس موجوداً، أما الثانية فهي تشير إلى هيئة جسم بولس أكثر مما تشير إلى طبيعة بطرس، وبهذه الصورة فإنه طالما بقي جسم بولس على تلك الهيئة فإن نفس بولس ستعتبر بطرس كما لو كان حاضراً، حتى لو لم يعد موجوداً.

والآن فمحافظةً على العبارات الشائعة سأطلق عبارة صور الأشياء (rerum imagines) على انطباعات الجسم البشري التي تمثل لنا أفكارها الأشياء الخارجية كما لو كانت حاضرةً، وإن كانت تمثلها دون استحضار أشكالها. وعندما تنظر النفس إلى هذه الأشياء من هذه الزاوية، نقول إنها تَتخيّل. وحتى أشرع هنا في الحديث عن الخطأ، أريد الإشارة إلى أن تخيلات النفس، إذا ما اعتبرت في ذاتها، لا تحتوي على أي خطأ، وبعبارة أخرى، إن النفس لا تخطئ لكونها تَتخيّل، بل هي تخطئ لكونها تفتقر إلى فكرةٍ تستبعد وجود الأشياء التي تتوهمها حاضرةً. وفعلاً، لو كانت النفس، أثناء استحضارها بفضل الخيال لأشياء غير موجودة، تعلم في ذات الوقت أن هذه الأشياء غير موجودة حقاً، لنسبت هذه القدرة على التخيل إلى ميزة في طبيعتها، لا إلى عيب كامن فيها،

ولاسيما إذا كانت ملكة الخيال هذه تابعة لطبيعتها وحدها، أي (التعريف 7، الباب 1) إذا كانت قدرة النفس على التخيل قُدرةً حرةً.

القضية 18

إذا تأثر الجسم البشري ذات مرة بجسمين أو بأجسام كثيرة معاً، وإذا تخيلت النفس فيما بعد بعض هذه الأجسام، فإنها ستتذكر الأجسام الأخرى فوراً.

البرهان

إن ما يجعل النفس (اللازمة السابقة) تتخيل جسماً من الأجسام هو أن الجسم البشري يتأثر بما يتركه فيه جسم خارجي بنفس الطريقة التي سبق أن تأثر بها لما تلقت بعض أجزائه دفعاً من قبل هذا الجسم الخارجي بالذات، ولما (حسب الفرضية) كان الجسم قد تهيأ بطريقة تجعل النفس تتخيل جسمين معاً، فإن النفس ستتخيلهما فيما بعد معاً، وإذا تخيلت أحدهما فإنها ستتذكر الآخر فوراً.

حاشية

ومن هنا ندرك بوضوح ما هي الذاكرة (Memoria) وهي لا تعدو أن تكون إلا تسلسلاً معيناً للأفكار، وهو تسلسل ينطوي على طبيعة أشياء موجودةٍ خارج الجسم البشري، كما أنه يحدث في النفس على نَسق تأثرات هذا الجسم وتسلسلها.

أقول: **1** ـ إنه تسلسل أفكارٍ تنطوي على طبيعة أشياء موجودة خارج الجسم البشري، لا تسلسل أفكار تفسر طبيعة تلك الأشياء ذاتها، إذ هي في الواقع (القضية 16) أفكار تأثرات الجسم البشري، وهي تنطوي في نفس الوقت على طبيعة هذا الجسم وعلى طبيعة الأجسام الخارجية.

وأقول: **2** ـ إن هذا التسلسل يحدث على نسق تأثرات الجسم البشري وتسلسلها، كي أميّزه عن تسلسل الأفكار الذي يحدث وفق ترتيب الذهن، وهو تسلسل تدرك النفس بمقتضاه الأشياء بعللها الأولى، كما أنه نفس التسلسل عند جميع الناس. ومن هنا ندرك بوضوح لماذا تنتقل النفس الناطقة فوراً من فكرة موضوع إلى فكرة موضوع آخر لا يشبه الأول في شيء، كأن ينتقل مثلاً رجل روماني من فكرة الكلمة «Pomum» (تفاحة) إلى فكرة ثمرة لا تشبه هذا الصوت المنطوق في شيء ولا تشترك معه في شيء غير أن جسم

ذلك الروماني قد تأثر بهما معاً في كثير من الأحيان، أي أن هذا الرجل ذاته قد سمع مراراً كلمة «تفاحة» بينما كان يرى هذه الثمرة. وبهذه الصورة ينتقل كل شخص من فكرة إلى أخرى وفق ما تعوّد عليه من ترتيبٍ لصور الأشياء في جسمه. إن الجندي الذي يرى مثلاً آثار فرس على الرمل سينتقل مباشرةً من فكرة الفرس إلى فكرة الفارس، ومن هناك إلى فكرة الحرب... إلخ، أما الفلاح فهو سينتقل، على العكس من ذلك، من فكرة الفرس إلى فكرة المحراث، ثم إلى فكرة الحقل... إلخ، وهكذا ينتقل كل واحدٍ من فكرة إلى أخرى حسب ما تعوّد عليه من ربط بين صور الأشياء.

القضية 19

لا تعرف النفس البشرية الجسم البشري ذاته ولا تدرك أنه موجود إلا من خلال أفكار التأثرات التي تحل عليه.

البرهان

فعلاً، النفس البشرية هي فكرة الجسم البشري، أو معرفته (القضية 13) الموجودة في الله (القضية 9) باعتباره متأثراً بفكرة أخرى لشيء جزئي ما، أو أيضاً، لما كان الجسم البشري يحتاج إلى عدد كبير جداً من الأجسام كي تجدده باستمرار (المصادرة 4)، ولما كان نظام الأفكار وترابطها هو عينه (القضية 7) نظام العلل وترابطها، فإن تلك الفكرة ستوجد في الله بوصفه متأثراً بأفكار عدد كبير جداً من الأشياء الجزئية. وبالتالي فإن الله له فكرة الجسم البشري أو يعرف الجسم البشري من جهةٍ كونه متأثراً بعدد كبير جداً من الأفكار الأخرى، لا باعتباره مكوناً لطبيعة النفس البشرية، بمعنى (لازمة القضية 11) أن النفس البشرية لا تعرف الجسم البشري. ولكن أفكار تأثرات الجسم موجودة في الله بما هو مكون لطبيعة النفس البشرية،

وبعبارة أخرى، إن النفس تدرك تلك التأثرات (القضية 12)، وهي بناء على ذلك تدرك الجسم الإنساني ذاته (القضية 6)، كما أنها تدركه موجوداً بالفعل (القضية 17)، إذاً تدرك النفس البشرية الجسم البشري ذاته بهذه الطريقة لا غير.

القضية 20

توجد في الله أيضاً فكرة أو معرفة النفس البشرية، وهي تنتج فيه وتنتمي إليه على منوال فكرةِ أو معرفة الجسم البشري.

البرهان

الفكر صفة من صفات الله (القضية 1)، وبالتالي (القضية 3) توجد في الله بالضرورة فكرة كل من الفكر ذاته وجميع تأثراته وأيضاً فكرة النفس البشرية (القضية 11). ثم إن وجود فكرة أو معرفة النفس هذه لا تنتج عن الله بما هو لا متناه وإنما بما هو متأثر بفكرة أخرى لشيء جزئي (القضية 9). ولكن نظام الأفكار وترابطها هو عينه نظام الأشياء وترابطها (القضية 7)، إذاً ففكرة أو معرفة النفس تنتج في الله وتنتمي إليه على منوال فكرة أو معرفة الجسم.

القضية 21

فكرة النفس هذه إنما هي متحدة بالنفس على منوال اتحاد النفس ذاتها بالجسم.

البرهان

لقد استنتجنا أن النفس متحدة بالجسم انطلاقاً من كون الجسم هو موضوع النفس (انظر القضيتين 12 و13)، وبالتالي ينبغي أن تكون فكرة النفس متحدة بموضوعها، وذلك لنفس السبب، أي أنه ينبغي أن تكون متحدة بالنفس على منوال اتحاد النفس بالجسم.

حاشية

يمكن فهم هذه القضية بأكثر وضوح انطلاقاً مما قيل في حاشية القضية 7، فنحن قد بيّنا هناك بالفعل أن فكرة الجسم والجسم، أي (القضية 13) النفس والجسم، هما شخص واحد لا غير (unum et idem esse Individuum)، متصور تارةً من جهة صفة الفكر وطوراً من جهة صفة الامتداد، لذلك فإن فكرة النفس والنفس ذاتها هما شيء واحد لا غير، متصور من جهة صفة واحدة لا غير، هي صفة الفكر. إن وجود فكرة النفس ووجود النفس ذاتها ينتجان عن الله بنفس ضرورة قوة التفكير. ذلك أن فكرة النفس، أي فكرة الفكرة، لا تعدو أن تكون في الواقع صورة الفكرة (forma ideae)، باعتبار أن الفكرة هي نمط فكري لا علاقة له بموضوع (objectum)، وفي نفس السياق فمن كان يعلم شيئاً فهو يعلم أنه يعلمه، وهو يعلم في نفس الوقت أنه يعلم أنه يعلمه، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية. ولكن سننظر في ذلك لاحقاً.

القضية 22

لا تدرك النفس البشرية تأثرات الجسم فحسب، بل تدرك أيضاً أفكار هذه التأثرات.

البرهان

تترابط أفكار التأثرات في الله وتنتمي إليه على منوال أفكار التأثرات ذاتها، ويمكن البرهنة على ذلك مثلما فعلنا أعلاه في القضية 20.

وبما أن أفكار تأثرات الجسم توجد في النفس البشرية (القضية 12)، أي (لازمة القضية 11) في الله بما هو مؤلف لماهية النفس البشرية، فإن أفكار تلك الأفكار ستوجد إذاً في الله باعتباره يملك معرفة أو فكرة النفس البشرية، أعني (القضية 21) أنها ستوجد في النفس البشرية ذاتها التي، بهذا الحكم، لا تدرك تأثرات الجسم فحسب، بل تدرك أيضاً أفكار هذه التأثرات.

القضية 23

إن معرفة النفس لذاتها لا تتم إلا من خلال ما تدركه من أفكار تأثرات الجسم.

البرهان

تنتج فكرة النفس أو معرفتها في الله (القضية 20) وتنتمي إليه على منوال فكرة الجسم أو معرفته. ولما كانت النفس البشرية (القضية 19) لا تعرف الجسم البشري ذاته، أعني (لازمة القضية 11) لما كانت معرفة الجسم البشري لا تنتمي إلى الله بما هو مؤلف لطبيعة النفس البشرية، فإن معرفة النفس لا تنتمي إذاً إلى الله بما هو مؤلف لماهية النفس البشرية، ومن هذا المنظور (لازمة القضية 11) فإن النفس البشرية لا تعرف ذاتها. ثم إن أفكار التأثرات الحاصلة للجسم تنطوي على طبيعة الجسم البشري ذاته (القضية 16)، أي (القضية 13) أنها موافقة لطبيعة النفس، وعلى ذلك فإن معرفة هذه الأفكار تنطوي بالضرورة على معرفة النفس، ولما كانت معرفة هذه الأفكار موجودة (القضية السابقة) في النفس البشرية ذاتها، فإن النفس البشرية لا تعرف إذاً ذاتها إلا من هذا المنظور فحسب.

القضية 24

لا تنطوي النفس البشرية على معرفة تامة (adaequatam) للأجزاء المؤلفة للجسم البشري.

البرهان

لا تنتمي الأجزاء المؤلفة للجسم البشري إلى ماهية الجسم ذاته إلا من جهة نقلها لحركاتها بعضها إلى بعض وفق نسبة معينة (انظر التعريف الذي يتلو لازمة المأخوذة 3)، لا من جهة اعتبارها أفراداً وبصرف النظر عن علاقتها بالجسم البشري. فعلاً، إن أجزاء الجسم

البشري (المصادرة 1) أفراد ذوو تركيب معقد للغاية، ويمكن لأجزاء هؤلاء الأفراد (المأخوذة 4) أن تنفصل عن الجسم البشري وأن تنقل حركاتها (انظر البديهية 1 التي تتلو المأخوذة 3) إلى أجسام أخرى وفق نسبة أخرى، مع أن الجسم يحافظ تماماً على طبيعته وصورته، وتبعاً لذلك فإن فكرة أو معرفة أي جزء من الأجزاء ستوجد في الله (القضية 3)، وذلك (القضية 9) من جهة اعتباره متأثراً بفكرة شيء جزئي آخر، وباعتبار أن هذا الشيء سابق على الجزء ذاته وفق نظام الطبيعة (القضية 7).

ويصدق ما قلناه أيضاً على أي جزء من أجزاء الفرد المكون للجسم البشري، وعلى هذا فإن معرفة أي جزء من الأجزاء المؤلفة للجسم البشري إنما هي موجودة في الله باعتباره متأثراً بعدد كبير جداً من أفكار الأشياء، لا باعتباره مالكاً فحسب لفكرة الجسم البشري، أي (القضية 13) للفكرة المكونة لطبيعة النفس البشرية، وبالتالي فإن النفس البشرية (لازمة القضية 11) لا تنطوي على معرفة تامة للأجزاء المؤلفة للجسم البشري.

القضية 25

لا تنطوي فكرة أي تأثر من تأثرات الجسم البشري على معرفة تامة بالجسم الخارجي.

البرهان

لقد بيّنا أن فكرة تأثر من تأثرات الجسم البشري تنطوي على طبيعة الجسم الخارجي (راجع القضية 16)، باعتبار أن الجسم الخارجي يحدد الجسم البشري بوجه من الوجوه. ولكن لما كان الجسم الخارجي فرداً مستقلاً عن الجسم البشري، فإن فكرته أو معرفته موجودة في الله (القضية 9) باعتبار أن الله متأثر بفكرة شيء

آخر، وباعتبار (القضية 7) أن هذا الشيء سابق بالطبع على الجسم الخارجي ذاته. إن المعرفة التامة للجسم الخارجي لا توجد إذاً في الله من حيث أن لديه فكرة تأثر الجسم البشري، وبعبارة أخرى فإن فكرة تأثر الجسم البشري لا تنطوي على المعرفة التامة للجسم الخارجي.

القضية 26

لا تدرك النفس أي جسم خارجي على أنه موجود بالفعل، إلا من خلال أفكار تأثرات جسمها الخاص.

البرهان

إذا لم يتأثر الجسم البشري بأي وجه من الوجوه بجسم من الأجسام الخارجية، فإن فكرة الجسم البشري (القضية 7)، أي (القضية 13) النفس البشرية، لا تتأثر هي الأخرى بأي وجه من الوجوه بفكرة وجود ذلك الجسم، وبعبارة أخرى، إنها لا تدرك بأي وجه من الوجوه وجود ذلك الجسم الخارجي. ولكن، في صورة ما إذا كان الجسم البشري متأثراً بوجه ما بجسم من الأجسام الخارجية، فإن النفس ستدرك (القضية 16 مع لازمتيها) الجسم الخارجي.

لازمة

ليس للنفس البشرية، إذ تتخيل (imaginatur) جسماً خارجياً، معرفة تامة بهذا الجسم.

البرهان

عندما تعتبر النفس البشرية الأجسام الخارجية من خلال أفكار تأثرات جسمها الخاص، نقول إنها تتخيل (imaginari) (انظر حاشية القضية 17)، ولا يوجد ظرف آخر تستطيع فيه النفس أن تتخيل الأجسام موجودة بالفعل (القضية السابقة).

وبناءً على ذلك (القضية 25) فليس للنفس، من جهة كونها تتخيل أجساماً خارجية، معرفةً تامةً بهذه الأجسام.

القضية 27

لا تنطوي فكرة تأثر من تأثرات الجسم البشري على معرفة تامة بالجسم البشري ذاته.

البرهان

تنطوي كل فكرة من أفكار تأثرات الجسم البشري على طبيعة الجسم البشري، من جهة اعتباره متأثراً بوجه ما (انظر القضية 16). لكن لما كان الجسم فرداً قابلاً للتأثر بطرق أخرى كثيرة، فإن فكرته... إلخ (انظر برهان القضية 25).

القضية 28

إن أفكار تأثرات الجسم البشري، إذا ما اعتبرت في علاقتها بالنفس البشرية فحسب، ليست واضحة متميّزة، بل هي مختلطة (confusae).

البرهان

فعلاً، تنطوي أفكار تأثرات الجسم البشري (القضية 16) على طبيعة كل من الأجسام الخارجية والجسم البشري ذاته، وينبغي أن تنطوي هذه الأفكار، لا على طبيعة الجسم البشري فحسب، بل أيضاً على طبيعة أجزائه، ذلك أن التأثرات هي أنماط (المصادرة 3) تأثر أجزاء الجسم البشري، وهي بالتالي أنماط تأثر الجسم بكامله. ولكن (القضيتان 24 و25) المعرفة التامة للأجسام الخارجية، وأيضاً المعرفة التامة للأجسام المؤلفة للجسم البشري، إنما هي موجودة في الله من جهة اعتباره متأثراً، لا بالنفس البشرية، وإنما بأفكار أخرى. وعليه فإن أفكار تلك التأثرات، إذا ما اعتبرت في علاقتها بالنفس

البشرية فحسب، هي كاللوازم المنفصلة عن مقدماتها، أي أنها (كما هو معلوم بذاته) أفكار مختلطة.

حاشية

يمكن الإثبات، بنفس الطريقة، أن الفكرة المكونة لطبيعة النفس البشرية ليست، إذا ما اعتبرت في ذاتها وحدها، واضحة متميّزة، وبالمثل، ليست أفكار أفكارِ تأثرات الجسم البشري، إذا ما اعتبرت في علاقتها بالنفس وحدها، واضحة متميّزة، وهو ما يسهل على كل واحد إدراكه.

القضية 29

لا تنطوي فكرة تأثر من تأثرات الجسم البشري على معرفة تامة بالنفس البشرية.

البرهان

فعلاً، لا تنطوي فكرة تأثر من تأثرات الجسم البشري (القضية 27) على المعرفة التامة للجسم ذاته، وبعبارة أخرى، إنها لا تعبّر عن طبيعته على نحو تام (adaequatè)، أعني (القضية 13) أنها لا تتوافق مع طبيعة النفس على نحو تام، وبالتالي (البديهية 6، الباب 1) فإن فكرة هذه الفكرة لا تعبّر عن طبيعة النفس البشرية بصورة ملائمة، أي أنها لا تنطوي على معرفة تامة لها.

لازمة

يترتب على ذلك أن النفس البشرية، كلما أدركت الأشياء وفق النظام العام للطبيعة (communi Naturae ordine)، لا تعرف ذاتها ولا جسمها الخاص ولا الأجسام الخارجية معرفةً تامةً، بل لا تعدو هذه المعرفة أن تكون مختلطةً ومبتورةً (mutilatam). وفعلاً فإن النفس لا تعرف ذاتها إلا من خلال إدراكها لأفكار تأثرات الجسم (القضية

23)، وهي لا تدرك جسمها الخاص (القضية 19) إلا بواسطة أفكار تأثرات الجسم، وهي أيضاً تدرك الأجسام الخارجية بواسطة تلك الأفكار فحسب (القضية 26)، وبناء على ذلك فهي، بوصفها تملك تلك الأفكار، لا تعرف ذاتها (القضية 29) ولا جسمها الخاص (القضية 27) ولا الأجسام الخارجية (القضية 25) معرفةً تامةً، بل لا تعدو معرفتها لها أن تكون معرفةً مختلطةً ومبتورةً (القضية 28 مع حاشيتها).

حاشية

أقول عن قصد إن النفس لا تعرف ذاتها ولا جسمها الخاص ولا الأجسام الخارجية معرفة تامة، بل لا تعدو هذه المعرفة أن تكون مختلطةً ومبتورةً، وذلك كلما أدركت النفس الأشياء وفق النظام العام للطبيعة، أعني كلما كانت مدفوعة من الخارج وحسب الأحداث الطارئة إلى اعتبار هذا الشيء أو ذاك، وليس كلما كانت مدفوعة من الداخل ـ ونظراً إلى كونها تعتبر أشياءً كثيرةً معاً ـ إلى معرفة توافق الأشياء وتباينها وتقابلها، ذلك أنه كلما كانت النفس مهيأةً باطنياً بصورة أو بأخرى فهي تنظر إلى الأشياء بوضوح وتميّز، كما سأبيّن ذلك لاحقاً.

القضية 30

لا يمكننا الحصول إلا على معرفة ناقصة جداً (admodùm inadaequatam) عن ديمومة (duratione) جسمنا الخاص.

البرهان

ليست ديمومة جسمنا تابعةً لماهيته (البديهية 1)، وهي ليست تابعةً أيضاً لطبيعة الله المطلقة (القضية 21، الباب 1). ولكن يتحتم على الجسم (القضية 28، الباب 1) أن يوجد وينتج معلولات ما

بمقتضى علل محددة حتّمت عليها علل أخرى أن توجد وتنتج معلولات ما في ظرف معيّن ومحدد، وهذه العلل قد تحددت بدورها من قبل علل أخرى، وهكذا إلى ما لانهاية وديمومة جسمنا تابعة إذاً للنظام الكلي للطبيعة ولتركيب الأشياء. أما في ما يتعلق بشروط تركيب الأشياء فإنه يوجد في الله معرفةً تامةً بذلك، باعتبار أن الله يملك أفكار جميع الأشياء، لا باعتباره يملك فكرة الجسم البشري فحسب (لازمة القضية 9)، وبالتالي فإن معرفة ديمومة جسمنا تكون ناقصة جداً عند الله من جهة اعتباره مؤلفاً لطبيعة النفس البشرية، أي (لازمة القضية 11) أنها ناقصةً جداً في أنفسنا.

القضية 31

لا يمكننا الحصول إلا على معرفة ناقصة جداً عن ديمومة الأشياء الجزئية الموجودة خارجنا.

البرهان

لابد لكل شيء جزئي، كما شأن جسم الإنسان، أن يدفع من طرف شيء جزئي آخر إلى أن يوجد وينتج معلولاً ما بوجه معيّن ما، ويُدفع هذا الشيء بدوره من طرف شيء آخر، وهكذا إلى ما لانهاية (القضية 28، الباب 1). ولما كنا قد أثبتنا في القضية السابقة، انطلاقاً من هذه الخاصية المشتركة للأشياء الجزئية، أنه ليس لدينا إلا معرفةً ناقصةً جداً عن ديمومة جسمنا الخاص، فلابد من التمسك، فيما يتعلّق بديمومة الأشياء الجزئية، بما استنتجناه، أي بأنه لا يمكننا الحصول إلا على معرفة ناقصة جداً عن هذه الأشياء.

لازمة

يترتب على ذلك أن كل الأشياء الجزئية حادثةً وفانيةً، إذ لا يمكن (القضية السابقة) الحصول على أي معرفة تامة عن ديمومتها، وهو ما ينبغي أن نعنيه بحدوث الأشياء وجواز فسادها (انظر الحاشية

الأولى للقضية 33، الباب 1). وإلا (القضية 29، الباب 1)، في ما عدا ذلك، فلا شيء بحادث.

القضية 32

كل الأفكار، في علاقتها بالله، صادقة (verae).

البرهان

فعلاً، تكون كل الأفكار الموجودة في الله موافقةً تماماً لموضوعاتها (لازمة القضية 7)، وبالتالي فهي صادقة.

القضية 33

ليس في الأشياء من أمرٍ إيجابي نقول بمقتضاه إنها باطلة.

البرهان

إذا نفيتم، فحاولوا تصور نمط من التفكير الإيجابي، يكون مؤلفاً لصورة البطلان أو الخطأ (erroris sive falsitatis) ونمط التفكير هذا لا يمكن أن يوجد في الله (القضية السابقة)، والحال أنه لا يمكن لأي شيء أن يوجد أو يُتصور خارج الله (القضية 15، الباب 1)، وبالتالي فليس في الأشياء من أمرٍ إيجابي نقول بمقتضاه إنها باطلة.

القضية 34

كل فكرة تكون موجودة فينا على وجه الإطلاق، أي على وجه التمام والكمال (adaequata et perfecta)، إنما هي فكرة صادقة.

البرهان

عندما نقول إنه توجد فينا فكرةٌ تامةٌ وكاملةٌ، فكل ما نقصده هو (لازمة القضية 11) أن فكرةً تامةً وكاملةً توجد في الله بوصفه مؤلفاً لماهية أنفسنا، وبالتالي (القضية 32) فكل ما نقوله هو أن فكرةً كهذه فكرة صادقة.

القضية 35

يتمثل البطلان في عدم المعرفة (cognitionis privatione) الذي تنطوي عليه الأفكار غير التامة، أي المبتورة والمختلطة.

البرهان

لا يوجد في الأفكار أي شيء إيجابي مؤلف لصورة البطلان (القضية 33)، لكن لا يمكن للبطلان أن يكمن في عدم مطلقٍ للمعرفة (لأنه يقال عن النفوس، لا عن الأجسام، إنهاً تخطئ وتضل)، ولا أيضاً في الجهل المطبق، ذلك أن الجهل والخطأ أمران مختلفان، فالبطلان يتمثل إذاً في عدم المعرفة الذي تنطوي عليه المعرفة غير التامة للأشياء، أي في الأفكار الملتبسة وغير التامة.

حاشية

لقد فسرت في حاشية القضية 17 ما معنى أن الخطأ هو عدم المعرفة، ولكن سأقدم مثالاً لمزيد التوضيح. إن الناس يخطئون عندما يعتقدون أنفسهم أحراراً، والسبب هو أنهم يعون أعمالهم ويجهلون الأسباب التي تدفعهم إليها. يعود إذاً تصورهم للحرية إلى كونهم لا يدركون أي علّة لأعمالهم، وإذا كانوا يصرّحون حقاً بأن أعمال الإنسان تترتب عن إرادته، فهذه الكلمات لا تطابقها أي فكرة، وإنهم يجهلون تماماً ماذا عسى أن تكون الإرادة وكيف يمكنها أن تحرك الجسم. أما أولئك الذين هم أكثر ادّعاءً ويختلقون مقعدًا أو مقراً للنفس، فإنهم يثيرون عادةً الاشمئزاز أو الضحك. وكذلك فعندما ننظر إلى الشمس ويُخيل إلينا أنها على مسافة مائتي قدم تقريباً، فإن الخطأ لا يكمن هنا في عملية التخيل ذاتها وإنما في كوننا نجهل، أثناء تخيلنا، المسافة الحقيقية للشمس وسببَ هذا التخيل. ومع أننا نعلم لاحقاً أن الشمس تبعد عنا أكثر من 600 مرة قطر الأرض، إلا أننا لا نكف عن تخيلها قريبةً منا، لأن تخيلها قريبةً لا يعود إلى

جهلنا لمسافتها الحقيقية، وإنما إلى انطواء أحد انفعالات جسمنا على ماهية الشمس، من جهة تأثر الجسم ذاته بهذا الفلك.

القضية 36

ترتب الأفكار غير التامة والمختلطة بعضها عن بعض بنفس الضرورة التي تربط بين الأفكار التامة، أي الواضحة المتميّزة.

البرهان

توجد جميع الأفكار في الله (القضية 15، الباب 1)، فإذا اعتبرت في علاقتها به كانت صادقةً (القضية 32) و(لازمة القضية 7) تامةً، وبالتالي فإنه لا وجود إطلاقاً لأفكار مختلطة وغير تامة، اللهم إذا اعتبرناها في علاقتها بالنفس الجزئية لشخص ما (راجع في هذا الموضوع القضيتان 24 و28)، وبناءً عليه فإن جميع الأفكار، التامة وغير التامة على حد سواء، يلزم بعضها عن بعض (لازمة القضية 6) بنفس الضرورة.

القضية 37

إن ما يكون مشتركاً بين جميع الأشياء (راجع في هذا الموضوع المأخوذة 2 أعلاه) ويوجد في الجزء والكل على حد سواء، لا يؤلف ماهية أي شيء جزئي.

البرهان

إذا نفيتم ذلك فتصوروا، إن استطعتم، أنه يؤلف ماهية شيء جزئي، مثلاً ماهية «ب» وهو لن يستطيع إذاً (التعريف 2) أن يوجد ويُتصور بدون «ب»، لكن هذا مناقض للفرضية، فهو حينئذ لا ينتمي إلى ماهية «ب» ولا هو مكون لماهية أي شيء جزئي آخر.

القضية 38

إن ما يكون مشتركاً بين جميع الأشياء ويوجد في الجزء والكل على حد السواء لا يمكن تصوره إلا على نحوٍ تام.

البرهان

لنفرض أن «أ» هو شيء مشترك بين كل الأجسام ويوجد في جزء من الجسم وفي كامله على حد سواء، فأنا أقول إن «أ» لا يمكنه أن يُتصور إلا على نحو تام، وذلك لأن فكرة «أ» (لازمة القضية 7) تكون حتماً فكرةً تامةً في الله، سواء من حيث أن لديه فكرة الجسم البشري أو من حيث أن لديه أفكار تأثرات هذا الجسم، وهي أفكار تنطوي (القضايا 16 و25 و27) جزئيا على طبيعة كل من الجسم البشري والأجسام الخارجية، بمعنى أن (القضيتان 12 و13) فكرة «أ» تكون حتماً فكرةً تامةً في الله باعتباره مكوناً للنفس البشرية، أي باعتباره يملك الأفكار التي تتضمنها النفس البشرية، إذاً فالنفس (لازمة القضية 11) تدرك «أ» على نحو تام بالضرورة، وذلك سواء كانت تدرك ذاتها أو تدرك جسمها الخاص أو بعض الأجسام الخارجية، ولا يمكن لِـ «أ» أن تدرك على نحو آخر.

لازمة

ينتج عن ذلك أنه يوجد بعض الأفكار أو المعاني المشتركة بين جميع الناس، إذ أن (المأخوذة 2) كل الأجسام تتفق في أشياء معيّنة ينبغي (القضية السابقة) أن تدرك من قبل الجميع بصورة تامة، أي بوضوح وتميّز.

القضية 39

إذا وُجدت خاصية مشتركة بين الجسم البشري وبعض الأجسام الخارجية التي تعوّد التأثّر بها، وإذا كانت هذه الخاصية قائمة، في

أي من هذه الأجسام الخارجية، في جزء منه أو في كله على حد سواء، فإن فكرة هذه الخاصية ستوجد أيضاً في النفس على نحوٍ تام.

البرهان

لنفرض أن «أ» خاصية مشتركة بين الجسم البشري وبعض الأجسام الخارجية، وأن هذه الخاصية توجد في الجسم البشري وفي تلك الأجسام الخارجية ذاتها على حد سواء، وأخيراً أنها توجد في كل جسم من تلك الأجسام الخارجية، في جزء منه أو في كله على حد سواء. إن فكرةً تامةً لِـ «أ» ستوجد في الله (لازمة القضية 7)، باعتباره متضمناً لفكرة الجسم البشري ولأفكار الأجسام الخارجية المفترضة. لنفرض الآن أن الجسم البشري يتأثر بجسم خارجي بواسطة ما يشترك فيه معه، أي بواسطة «أ»، ففكرة هذا التأثر ستنطوي على الخاصية «أ» (القضية 16)، وبالتالي (لازمة القضية 7) فهي ستكون فكرةً تامةً في الله من جهة تأثره بفكرة الجسم البشري، أي (القضية 13) بوصفه مؤلفاً لطبيعة النفس البشرية، وهكذا (لازمة القضية 11) فإن هذه الفكرة ستكون فكرةً تامةً في النفس البشرية.

لازمة

يترتب على ذلك أن النفس تكون أكثر استعداداً لإدراك أشياء كثيرة على نحو تام كلما كان لجسمها عدد أكبر من الخصائص المشتركة مع الأجسام الأخرى.

القضية 40

كل الأفكار التي تنتج في النفس عن أفكار تامة، تكون بدورها أيضاً أفكاراً تامة.

البرهان

وهذا بديهي. إذ عندما نقول إن فكرةً ما تلزم في النفس البشرية عن أفكار موجودة فيها على نحو تام، فإن كل ما نعنيه (لازمة

القضية 11) هو أنه توجد فكرة في العقل الإلهي، وأن الله هو علتها، لا باعتباره لامتناهياً، أو باعتباره متأثراً بأفكار عدد كبير جداً من الأشياء الجزئية، وإنما باعتباره مؤلفاً لماهية النفس البشرية ليس إلا.

حاشية 1

لقد فسّرت من خلال ما تقدم مصدر المعاني (notionum) المسماة مشتركة (communes) والتي هي قواعد الاستدلال عندنا. ولكن توجد علل أخرى لبعض البديهيات أو المعاني المشتركة التي ينبغي تفسيرها وفق المنهج الذي توخيّنا، وقد نتبيّن بهذه الصورة أيّ المعاني يكون مفيداً أكثر من غيره وأيها يكاد لا يستخدم في شيء، ثم أيها يكون مشتركاً، وأيها لا يكون واضحاً متميزاً إلا لأولئك الذين تخلصوا من الأحكام المسبقة، وأخيراً أيها يفتقر إلى أساس صحيح. وقد نتبيّن أيضاً ما هو أصل المعاني المسماة ثانوية (secundas)، وكذلك البديهيات التي تقوم عليها، وحقائق أخرى من هذا القبيل أدركتها قديماً عن طريق التأمل. لكن لما كنت قد احتفظت بملاحظاتي لإيرادها في مصنف آخر، وأيضاً كي لا يمل القارئ من الإسهاب المفرط في هذا الموضوع، فقد عزمت على إرجاء هذا العرض. إلا أنني، خشية أن أغفل أمراً لا يُستغنى عن معرفته، سأضيف بعض الكلمات عن الأسباب التي نشأت عنها الألفاظ المسماة متعالية (transcendentales) مثل **الوجود والشيء وبعض الشيء** وهذه الألفاظ تنشأ عن كون الجسم البشري لا يقدر، بوصفه محدوداً، إلا على إنشاء عدد معيّن من الصور الواضحة معًا (لقد فسرت ما هي الصورة في حاشية القضية 17)، فإذا وقع تجاوز هذا العدد، أخذت الصور في الاختلاط، وإذا وقع الإفراط في تجاوز عدد الصور المتميّزة التي يقدر الجسم على تكوينها في ذاته

معاً، اختلطت كل الصور تماماً. وما دام ذلك كذلك فمن البديهي، بناءً على لازمة القضية 17 وعلى القضية 18، أن الأجسام التي تقدر النفس البشرية على تخيلها معاً على نحوٍ متميّز هي على قدر الصور التي يمكن تكوينها معاً في جسمها الخاص. لكن إذا اختلطت الصور في الجسم تماماً، تخيلت النفس أيضاً كل الأجسام باختلاطٍ ودون أدنى تمييزٍ، وأدرجتها بوجه ما تحت صفة واحدة، هي **الوجود**، **والشيء**... إلخ.

وقد يترتب ذلك أيضاً عن كون الصور ليس لها دائماً نفس الشدة، أو عن أسباب أخرى مماثلة لسنا في حاجة إلى تفسيرها هنا، لأن الهدف الذي نصبو إليه يجعلنا نكتفي بالتأمل في سبب واحد، ذلك أن كل الأسباب مؤداها أن تلك الألفاظ تدل على أفكار في غاية اللبس. وعن مثل هذه الأسباب نشأت أيضاً المعاني المسماة كليةً (universales) مثل: **إنسان**، **فرس**، **كلب**... إلخ، إذ تتكون في الجسم البشري صور أشخاص كثيرين معاً، بحيث يتجاوز عددها قوة الخيال. ومع أن هذا التجاوز لا يكون مطلقاً حقاً، إلا أنه يكفي لمنع النفس من تخيل الاختلافات الفردية الطفيفة (كلونٍ كل واحد وقامته) وعدد الأفراد، فلا تتخيل بوضوح إلا ما يشترك فيه الأفراد جميعاً من جهة تأثيرهم في الجسم. وفعلاً يكون تأثر الجسم بالعنصر المشترك أشد، باعتبار أن هذا التأثر يحصل له من قِبل كل فرد. ذاك هو ما تعبّر عنه النفس باسم **الإنسان** وما تثبته عن عدد لامحدود من الكائنات الفردية. لكن لابدّ من ملاحظة أن تلك المعاني لا يكونها الجميع بنفس الطريقة، فهي تتنوع عند كل واحد بحسب الشيء الذي تأثر به الجسم في الغالب أو الذي تتخيله النفس وتتذكره بأكثر سهولة. مثلاً أولئك الذين استرعى انتباههم دائماً قوام الإنسان سيعنون بلفظة إنسان حيواناً

منتصب القامة، أما الذين تعودوا على اعتبار شيء آخر فإنهم سيكوّنون صورة مشتركة أخرى للإنسان، مثلاً: الإنسان حيوان ضاحك، حيوان ذو قائمتين وبلا ريش، حيوان عاقل، وهكذا سيكوّن كل واحد، وفق هيئة جسمه، صوراً كلية للأشياء الأخرى ولا عجب إذاً إن كثرت الخصومات بين الفلاسفة الذين أرادوا تفسير الأشياء الطبيعية بصور الأشياء وحدها.

حاشية 2

بناءً على ما تقدم، يتضح أننا نستمد العديد من إدراكاتنا ومعانينا الكلية:

1 ـ من الأشياء الجزئية التي تقدمها لنا الحواس مبتورةً مختلطةً مضطربةً أمام الذهن (انظر لازمة القضية 29)، ولهذا فقد تعودت أن أسمي مثل هذه الإدراكات معرفةً بالتجربة المبهمة (ab experientia vaga).

2 ـ من العلامات، كأن نتذكر بعض الأشياء عند سماعنا أو قراءتنا لبعض الكلمات، فنكوّن عنها أفكاراً مماثلة لتلك التي نتخيل بفضلها الأشياء (انظر حاشية القضية 18). وسأسمي فيما يلي كلاً من هذين النمطين من النظر **النوع الأول من المعرفة، أو الظن** (opinionem)، **أو التخيل** (imaginationem).

3 ـ أخيراً، من كوننا نملك معاني مشتركةً وأفكاراً تامةً عن خاصيات الأشياء (راجع لازمة القضية 38، والقضية 39 مع لازمتها، والقضية 40)، وسأطلق على هذا النمط من المعرفة اسم **العقل** (rationem) أو **النوع الثاني من المعرفة.**

وفضلاً عن هذين النوعين من المعرفة، يوجد نوع ثالث، كما سأبيّن ذلك في ما يلي، وسأطلق عليه اسم: **العلم الحدسي** (scientiam Intuitivam). ويرتقي هذا النوع من المعرفة من الفكرة

التامة للماهية الصورية لبعض الصفات الإلهية إلى المعرفة التامة لماهية الأشياء، وسأفسر كل هذا بمثال واحد ولنفرض ثلاثة أعداد، نريد لها رابعاً تكون نسبته إلى الثالث كنسبة الثاني إلى الأول. إن التجار لن يترددوا في ضرب الثاني بالثالث وفي قسمة الحاصل على الأول، لأنهم لم ينسوا بعد ما حفظوه عن معلميهم دونما برهان، أو لأنهم جربوا هذه العملية كثيراً وطبقوها على أعداد بسيطة جداً، أو بمقتضى برهان القضية 19 من الباب VII لإقليدس، أي بالنظر إلى الخاصة المشتركة للأعداد المتناسبة. أما في ما يتعلق بالأعداد البسيطة جداً فلسنا بحاجة إلى أي طريقة من هذه الطرق ولو افترضنا مثلاً الأعداد 1، 2، 3، فإنه لن يفوتنا أن العدد المناسب الرابع هو 6، ويحصل ذلك بمنتهى الوضوح، إذ أن النسبة التي ندركها بلمحة واحدة بين العددين الأول والثاني هي ذاتها التي تجعلنا نستنتج العدد الرابع.

القضية 41

النوع الأول من المعرفة هو علّة البطلان (falsitatis) الوحيدة، أما المعرفة من النوعين الثاني والثالث فهي صادقة (vera) بالضرورة.

البرهان

قلنا في الحاشية السابقة إن المعرفة من النوع الأول تتضمن كل الأفكار المختلطة وغير التامة، وبالتالي (القضية 35) فهذه المعرفة هي علّة البطلان الوحيدة. وقلنا من جهة أخرى إن المعرفة من النوع الثاني والثالث تتضمن الأفكار التامة، وعليه فهذه المعرفة (القضية 34) هي حتماً صادقة.

القضية 42

المعرفة من النوعين الثاني والثالث، لا المعرفة من النوع الأول، هي التي تعلمنا التمييز بين الحق (verum) والباطل (falso).

البرهان

هذه القضية بديهية بذاتها. فعلاً، إن من يستطيع التمييز بين الحق والباطل يملك لا محالة فكرةً تامةً عن الحق والباطل، أي (الحاشية 2 للقضية 40) أنه يعرف الحق والباطل بفضل النوع الثاني أو الثالث من المعرفة.

القضية 43

إن من تكون لديه فكرة صحيحة، يعلم في نفس الوقت أن لديه فكرة صحيحة، ولا يمكنه أن يشك في صدق معرفته.

البرهان

الفكرة الصحيحة (idea vera) هي الفكرة التي تكون تامة في الله من حيث إنه يتجلى من خلال طبيعة النفس البشرية (لازمة القضية 11). لنفرض إذاً أن الفكرة التامة «أ» توجد في الله، من حيث إنه يتجلى من خلال طبيعة النفس البشرية ومن الضروري أن توجد في الله فكرة عن هذه الفكرة وأن تكون نسبتها إلى الله على غرار نسبة الفكرة «أ» (القضية 20، ذات البرهان الكلي). ولكن المفروض أن الفكرة «أ» تنتسب إلى الله من حيث إنه يتجلى من خلال طبيعة النفس البشرية، وعلى ذلك فلابد من انتماء فكرة الفكرة «أ» إلى الله بنفس الصورة، أي (لازمة القضية 11) أن هذه الفكرة التامة للفكرة «أ» ستوجد في ذات النفس التي تملك الفكرة التامة «أ». إذاً فمن تكون لديه فكرة تامة، أي (القضية 34) من يعرف شيئاً ما حق المعرفة، تكون لديه في نفس الوقت فكرة تامة عن معرفته، وبعبارة أخرى (كما هو بديهي بذاته) تكون لديه معرفة صحيحة.

حاشية

لقد فسرت في حاشية القضية 21 ما هي فكرة الفكرة. لكن لابد من ملاحظة أن القضية السابقة واضحةً بذاتها، إذ لا يجهل من يملك

فكرة صحيحة أن الفكرة الصحيحة تتضمن أقصى قدر من اليقين. وأن تكون لديك فكرةٌ صحيحةً لا يعني شيئاً آخر غير أن معرفتك للشيء هي معرفةً كاملةً أو أنها على أحسن ما يرام. والحق أنه ليس في وسع أحد أن يشك في ذلك، اللّهم إذا كان يعتقد أن الفكرة شيء صامت كالصورة في الإطار وليست ضرباً من ضروب التفكير، أعني أنها ليست فعل الفهم ذاته. وإني أسأل: من ذا الذي يمكنه أن يعلم أنه يفهم (intelligere) أمراً ما إن لم يسبق له أن فهم هذا الأمر؟ أي من ذا الذي يمكنه أن يعلم أنه متيقن من أمر إن لم يسبق له أن تيقن منه؟ ثم ما هو الشيء الذي يمكنه أن يكون أشد وضوحاً وبداهةً من الفكرة الصحيحة حتى يكون معياراً للحقيقة؟ فكما أن بانكشاف النور ينقشع الظلام، فالحقيقة أيضاً إنما هي معيار ذاتها ومعيار الخطأ.

وهكذا يبدو أنني قد أجبت على الأسئلة التالية: هل أن الفكرة الصحيحة تختلف عن الباطلة من جهة كونها فقط تتفق مع الموضوع الذي تمثله، بحيث لا تحتوي الفكرة الصحيحة على واقعية أو كمال أكثر من الفكرة الباطلة (باعتبار أن ما يميّز بين الفكرتين هو العلامة الخارجية لا غير)، وبحيث لا يتميز الإنسان الذي يملك أفكاراً صحيحةً عن الذي لا يملك سوى أفكار باطلة؟ ثم من أين للناس هذه الأفكار الباطلة؟ وأخيراً كيف يمكن أن نعلم علم اليقين أن لدينا أفكاراً تتفق مع موضوعاتها؟ لقد سبق أن أجبت، كما قلت، عن هذه الأسئلة وفي ما يتعلق بالتباين الموجود بين الفكرة الصحيحة والفكرة الباطلة، أثبتت لنا القضية 35 أن العلاقة بينهما كعلاقة الوجود باللاوجود. وقد بيّنت من جهة أخرى، بوضوح كامل، أسباب البطلان انطلاقاً من القضية 19 حتى القضية 35 وحاشيتها. ومن هنا يتجلى أيضاً الاختلاف الموجود بين الإنسان الذي يملك أفكاراً صحيحةً وذلك الذي لا يملك غير أفكار باطلة. أما السؤال

الأخير، وهو: من أين للإنسان أن يعلم أن لديه فكرةً موافقةً لموضوعها، فها أنا قد بيّنت بما فيه الكفاية، وزيادة على الكفاية، أن ذلك ينتج فحسب عن كونه يملك فكرةً موافقةً لموضوعها، أي عن كون الحقيقة إنما هي معيار ذاتها. زد على ذلك أن أنفسنا، بوصفها تدرك الأمور على وجه الحقيقة، هي جزء من عقل الله اللانهائي (لازمة القضية 11)، وبالتالي فالأفكار الواضحة المتميّزة التي تملكها النفس إنما هي صادقة بالضرورة، شأنها شأن أفكار الله الصادقة بالضرورة أيضاً.

القضية 44

إن من طبيعة العقل (rationis) أن ينظر إلى الأشياء على أنها ضروريةٌ، لا على أنها جائزةٌ.

البرهان

إن من طبيعة العقل أن يدرك الأشياء حقاً (القضية 41)، أي (البديهية 6، الباب 1) كما هي في ذاتها، أعني (القضية 29، الباب 1) باعتبارها ضروريةً، لا جائزةً.

لازمة 1

ويتلو أن الخيال وحده هو الذي يجعلنا ننظر إلى الأشياء على أنها جائزةً، سواء في علاقتها بالماضي أو في علاقتها بالمستقبل.

حاشية

سأشرح هنا بإيجاز في أي ظرف يتم ذلك. لقد بيّنا أعلاه (القضية 17 مع لازمتها) أن النفس تتخيل دائماً الأشياء على أنها حاضرةً، رغم أنها غير موجودة، ما عدا في صورة وجود أسباب تمنع وجودها الحاضر.

وبيّنا علاوةً على ذلك (القضية 18) أنه إذا تأثر الجسم البشري ذات مرة بجسمين خارجيين معاً، فما إن تتخيل النفس لاحقاً أحد هذين الجسمين حتى تتذكر الآخر، بمعنى أنها ستعتبرهما حاضرين معاً، ما عدا في صورة وجود أسباب تمنع وجودهما الحاضر. ومن جهة أخرى لا أحد يشك في أننا نتخيل الزمان أيضاً، وذلك لكوننا نتخيل أجساماً تتحرك بسرعة أكثر أو أقل بعضها من بعض، أو بسرعة متساوية. ولنفرض الآن أن طفلاً رأى بالأمس وللمرة الأولى بطرس في الصباح وبولس في الظهر وسيمون في المساء، وأنه رأى اليوم من جديد بطرس في الصباح، فبديهي، من خلال القضية 18، أنه حالما يرى نور الصباح سيتخيل الشمس عابرةً نفس الجزء من السماء الذي عبرته بالأمس، بمعنى أنه سيتخيل النهار كاملاً، فيتخيل بطرس مع الصباح، وبولس مع الظهر، وسيمون مع المساء، أي أنه سيتخيل وجود بولس وسيمون في علاقة بالزمن المستقبل، وعلى العكس، فهو إذا رأى سيمون في المساء سينسب بولس وبطرس إلى الزمن الماضي، فيتخيلهما مع تخيله للماضي، وسيزيد تخيله هذا رسوخاً كلما تعددت رؤيته لهم حسب نفس الترتيب. وإذا حصلت له مرةً رؤية يعقوب عوضاً عن سيمون، فهو في الصباح الموالي سيتخيل مع تخيله للمساء تارة سيمون وطوراً يعقوب، لا الاثنين معاً، على افتراض أنه رأى في المساء أحدهما فقط، لا الاثنين معاً وخياله سيكون إذاً متأرجحاً، وسيتخيل، مع تخيله للمساء المقبل، أحدهما تارة والآخر طوراً، أي أنه لن ينظر إلى أي منهما على أنه ثابت في المستقبل، وإنما على أنه محتمل، وسيحصل نفس التردد في الخيال سواء اعتبرنا الأشياء المتخيلة في علاقتها بالزمن الماضي أو بالزمن الحاضر، وبالتالي فإن الأشياء المنسوبة إلى الماضي أو الحاضر أو المستقبل سنتخيلها كلها ممكنة.

لازمة 2

من طبيعة العقل أن يدرك الأشياء بوجه ما من منظور الأزل (sub quadam aeternitatis specie).

البرهان

فعلاً، من طبيعة العقل أن ينظر إلى الأشياء على أنها ضرورية، لا على أنها جائزة (القضية السابقة). وهو يدرك وجوب هذه الأشياء على وجه الحقيقة (القضية 41)، أي كما هي في ذاتها (البديهية 6، الباب 1). ولكن (القضية 16، الباب 1) وجوب هذه الأشياء لا يختلف عن وجوب طبيعة الله الأزلية ومن طبيعة العقل إذاً أن ينظر إلى الأشياء على أنها تملك هذا النوع من الأزل. زد على ذلك أن مبادئ العقل هي معانٍ (القضية 38) تُفسّر ما هو مشترك بين جميع الأشياء، ولا تفسر (القضية 37) ماهية أي شيء جزئي، وبالتالي أنه لابد لهذه المعاني أن تتصور دون علاقة بالزمن ومن جهة امتلاكها لنوع معيّن من الأزل .

القضية 45

كل فكرة جسم أو كل فكرة شيء جزئي موجود بالفعل، إنما هي تنطوي بالضرورة على ماهية الله الأزلية اللامتناهية.

البرهان

تنطوي بالضرورة فكرة شيء جزئي موجود بالفعل على كل من ماهية هذا الشيء ووجوده (لازمة القضية 38). ولا يمكن للأشياء الجزئية أن تتصور بدون الله (القضية 15، الباب 1)، بل (القضية 6) لما كانت علّة هذه الأشياء هي الله منظوراً إليه من جهة الصفة التي لا تعدو هذه الأشياء ذاتها أن تكون أحوالاً لها، فإن أفكار هذه الأشياء تنطوي بالضرورة (البديهية 4، الباب 1) على تصور هذه الصفة، أي (التعريف 6، الباب 1) على ماهية الله الأزلية اللامتناهية.

حاشية

لا أعني هنا بالوجود الديمومة (durationem)، أي الوجود كما نتصوزه على نحوٍ مجرّدٍ وكنوع معيّن من الكم. إني أتحدث عن طبيعة الوجود ذاتها، تلك التي تحمل على الأشياء الجزئية، نظراً إلى لزوم عدد لا محدود من الأشياء بعدد لا محدود من الأحوال عن الضرورة الأزلية للذات الإلهية (انظر القضية 16، الباب 1). قلت إني أتحدث عن طبيعة الأشياء الجزئية ذاتها، بما هي أشياء موجودة في الله، رغم أن ما يحدد وجود كل واحد من هذه الأشياء على نمط معيّن هو شيء جزئي آخر، إلا أن القوة التي بمقتضاها يستمر كل شيء في الوجود (in existendo perseverat) تنتج عن الوجوب الأزلي لطبيعة الله. راجع ما يتعلق بهذه النقطة في لازمة القضية 24 من الباب الأول.

القضية 46

إن معرفة ماهية الله الأزلية اللامتناهية، التي تتضمنها كل فكرة، معرفةٌ تامةٌ وكاملةٌ.

البرهان

برهان القضية السابقة كلي، وسواء اعتبرنا شيئاً ما كجزء أو ككل فإن فكرته، سواء كانت فكرةً للكل أو للجزء، تنطوي (القضية السابقة) على ماهية الله الأزلية اللامتناهية. وعلى ذلك فإن ما يقيم معرفةً بماهية الله الأزلية اللامتناهية إنما هو مشترك بين جميع الأشياء، كما أنه موجود في الجزء والكل على حد السواء، وبالتالي (القضية 38) فإن هذه المعرفة تكون معرفةً تامةً.

القضية 47

إن للنفس البشرية معرفةً تامةً بماهية الله الأزلية اللامتناهية.

البرهان

إن للنفس البشرية أفكار (القضية 22) تدرك بها ذاتها (القضية 23) وتدرك جسمها الخاص (القضية 19) و(اللازمة 1 للقضية 16، والقضية 17) أجساماً خارجيةً موجودةً بالفعل، وبالتالي (القضيتان 45 و46) فلديها معرفةً تامةً بماهية الله الأزلية اللامتناهية.

حاشية

من هنا نرى أن ماهية الله اللامتناهية وأزليته معلومتان من قبِل الجميع. ومن جهة أخرى، لما كان كل شيء يوجد في الله وبه يتصور، فإنه يترتب على ذلك أنه يمكننا، انطلاقاً من هذه المعرفة، استخلاص عدد كبير جداً من النتائج التي يمكن معرفتها على نحوٍ تام، وبالتالي صوغ ذلك الضرب الثالث من المعرفة الذي تحدثنا عنه في الحاشية الثانية للقضية 40، والذي سنفتح في الباب الخامس مجالاً للحديث عن سموّه وفائدته. ومن جهة أخرى، إذا كانت معرفة الناس للإله ليست واضحة وضوح المعاني المشتركة، فمرد ذلك أنهم لا يستطيعون تخيل الله مثلما يتخيلون الأجسام، فقرنوا بين اسم **الله** وصور الأشياء التي تعودوا رؤيتها، وقلّما تجدهم يقدرون على تجنب ذلك، نظراً إلى تأثرهم المتواصل بالأجسام الخارجية. وبالتأكيد فإن معظم الأخطاء تتمثل في كوننا لا نطبق الأسماء على الأشياء بدقة وعندما يقول بعضهم إن الخطوط التي ترسم من مركز الدائرة إلى محيطها غير متساوية، فلا شك في أنه يعني بالدائرة شيئاً آخر غير ما يعنيه علماء الرياضيات. وفي نفس السياق، عندما يخطئ الناس في عملية حسابية، فإن الأعداد التي تكون في فكرهم هي غير الأعداد التي على الورق. لذلك فمن المؤكد أنهم لا يخطئون البتة إذا ما نظرنا إلى فكرهم، إلا أنهم يخطئون في نظرنا لأننا نعتقد أن الأعداد التي في فكرهم هي ذاتها التي على الورق. ولو لم يكن

الأمر كذلك ما اعتقدنا أنهم مخطئون، تماماً كالشخص الذي سمعته يصرخ ذات يوم يقول إن منزله قد حلّق فوق دجاجة جاره، فلم أعتقد أنه على خطأ، لأن مقصوده بدا لي جلياً. ومن هنا تنشأ أغلب الخصومات، أعني أن الناس لا يعبّرون عن أفكارهم بكامل الدقة أو أنهم يسيئون فهم أفكار غيرهم. وفي الواقع، فعندما يتناقض الناس أشد تناقض، تجدهم يفكرون في نفس الشيء أو في أشياء مختلفة، فيظنون خطأً أن خصومهم مخطئون ويهذرون.

القضية 48

ليس في النفس أي إرادة مطلقة أو حرة، بل يتحتم على النفس أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى سبب يحدده سبب آخر، وهذا السبب يحدده بدوره سبب آخر، وهكذا إلى ما لانهاية.

البرهان

النفس حال معين ومحدد من أحوال الفكر (القضية 11)، وبالتالي (اللازمة 2 للقضية 17، الباب الأول) فإنه يتعذر عليها أن تكون علّةً حرةً، بمعنى أنه يتعذر أن يكون لديها قدرةً مطلقةً على أن تريد أو لا تريد، بل ينبغي أن يحدد إرادتها لهذا الشيء أو ذاك سبب ما (القضية 28، الباب 1)، وهذا السبب يحدده أيضاً سبب آخر، وهذا السبب يحدده بدوره سبب آخر... إلخ.

حاشية

يبرهَن بنفس الطريقة على أنه لا يوجد في النفس أي ملكة مطلقة للفهم والرغبة والحب... إلخ. ويترتب على ذلك أن هذه الملكات وما ماثلها إما هي محض أوهام وإما أنها مجرد كائنات ما ورائية، أي مجرد كليات تعودنا صوغها انطلاقاً من الأشياء الجزئية. وهكذا فإن نسبة الذهن والإرادة إلى فكرة جزئية أو إلى إرادة جزئية

هي كنسبة «الحجرية» إلى هذا الحجر أو ذاك، أو كنسبة الإنسان إلى بطرس وبولس. أما السبب الذي جعل الناس يعتقدون أنفسهم أحراراً فقد أوضحناه في تذييل الباب الأول. ولكن قبل المواصلة تجدر الملاحظة هنا أنني أعني بالإرادة ملكة الإثبات والنفي، وليس الرغبة، إني أعني، كما قلت، الملكة التي تسمح بإثبات أو نفي ما هو حق أو باطل، لا الرغبة التي تجعل النفس تشتهي الأشياء أو تنفر منها.

وبعد إثبات أن هذه الملكات هي معان كلية لا تتميّز عن الأشياء الجزئية التي تساعد على إنشائها، يجدر البحث فيما إذا كانت الإرادات الجزئية ذاتها أمراً آخر غير أفكار الأشياء ذاتها. يجدر البحث، كما قلت، فيما إذا كان يوجد في النفس إثبات أو نفي آخر غير ذلك الذي تتضمنه الفكرة بما هي فكرة، انظروا، فيما يتعلق بهذه النقطة، القضية الموالية، وأيضاً التعريف 3 من الباب الثاني، حتى لا تجعلوا من الفكر جملةً من الرسوم (picturas)، ذلك أنني لا أعني بالأفكار صوراً كالتي تتكون في قعر العين أو، إن شئنا، وسط الدماغ، بل هي تصورات من تصورات الفكر.

القضية 49

ليس في النفس أي إرادة (volitio)، أعني أي إثبات أو نفي، عدا ما تنطوي عليه الفكرة بما هي فكرة.

البرهان

ليس في النفس (القضية السابقة) أي ملكة مطلقة للإرادة وعدم الإرادة، وإنما لديها إرادات جزئية لا غير، أي هذا الإثبات أو ذاك، وهذا النفي أو ذاك. لنتصور إذاً بعض الإرادات الجزئية، مثلاً ضرب من ضروب التفكير تثبت النفس من خلاله أن زوايا المثلث الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين. إن هذا الإثبات ينطوي على تصور ـ أي على فكرة ـ المثلث، أعني أنه يتعذر تصوره بدون فكرة المثلث، إذ

سيان أن نقول، يجب أن تنطوي «أ» على تصور «ب»، أو أن نقول: يتعذر تصور «أ» بدون «ب». ثم إنه لا يمكن أيضاً لهذا الإثبات (البديهية 3) أن يوجد بدون فكرة المثلث. وعليه فهذا الإثبات لا يمكنه أن يوجد أويتصور بدون فكرة المثلث. وعلاوةً على ذلك، يجب على فكرة المثلث هذه أن تنطوي على هذا الإثبات ذاته، ألا وهو أن زوايا المثلث الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين. لذلك، فلو عكسنا الآية، فإن فكرة المثلث لا يمكنها أن توجد ولا أن تتصور بدون هذا الإثبات، وبالتالي (التعريف 2) ينتمي هذا الإثبات إلى ماهية فكرة المثلث، وهو ليس شيئاً آخر غير هذه الفكرة. وما قلناه عن هذه الإرادة (التي خطر لنا أن اخترناها) يمكن قوله أيضاً عن أي إرادة أخرى، أعني أنها ليست شيئاً آخر غير الفكرة.

لازمة

الإرادة والعقل شيء واحد لا غير.

البرهان

ليس العقل والإرادة شيئاً آخر غير الأفكار والإرادات الجزئية (القضية 48 مع حاشيتها). وبما أن الإرادة الجزئية والفكرة الجزئية شيء واحد لا غير (القضية السابقة) فالإرادة والعقل شيء واحد لا غير.

حاشية

وبهذه الصورة نكون قد قضينا على العلّة المنسوبة عادةً إلى الخطأ. ولقد سبق أن بيّنا، فضلاً عن ذلك، أن البطلان لا يعدو أن يكون مجرد عدم تنطوي عليه الأفكار المبتورة المختلطة. لذلك فإن الفكرة الباطلة، بما هي باطلة، لا تنطوي على اليقين. وعلى هذا فعندما نقول عن شخص ما إنه يرتاح إلى الكذب ولا يواجهه بالشك، فنحن لا نقول مع ذلك إنه على يقين، بل إنه لا يشك، أو

إنه يرتاح إلى الأفكار الباطلة نظراً إلى انتفاء الأسباب التي قد تجعل مخيلته متذبذبة. انظر في هذا الشأن حاشية القضية 44، فمهما كان تمسك الإنسان بالأفكار الباطلة شديداً، إلا أننا لن نقول أبداً إنه على يقين. ذلك لأن المقصود باليقين هو أمر إيجابي (راجع القضية 3 وحاشيتها)، وليس عدم الشك (dubitationis privationem). ونعني بعدم اليقين (certitudinis privationem) البطلان. ولكن بقي أن أقدم بعض التنبيهات لمزيد من التفسير للقضية السابقة، وأن أجيب على الاعتراضات التي قد توجه إلى المذهب الذي هو مذهبنا، ورأيت أخيراً، رفعاً لكل التباس، أن أشير إلى بعض المزايا العملية لهذا المذهب، إني أقول: بعض المزايا، لأن المزايا الرئيسية ستدرك بصورة أفضل من خلال ما سأقوله في الباب الخامس.

أبدأ إذاً بالنقطة الأولى، وأرجو القراء أن يميّزوا بعناية بين الفكرة (Ideam) من جهة، وأعني بها تصوراً من تصورات النفس، وصور الأشياء (Imagines rerum)، من جهة ثانية. وينبغي أيضاً أن يميّزوا بدقة بين الأفكار والكلمات التي نشير بها إلى الأشياء. ونظراً إلى كون العديد من الناس قد خلطوا خلطاً تاماً بين الصور والكلمات والأفكار أو لم يميّزوا بعضها عن بعض بكامل الدقة، أو أخيراً لم يولوا هذا التمييز الحذر اللازم، فقد كانوا على جهل تام بنظرية الإرادة التي لا غنى عن معرفتها، سواء للنظر العقلي أو من أجل التنظيم المحكم للحياة. وفعلاً فإن أولئك الذين يردّون الأفكار إلى صورٍ تنشأ فينا عند الالتقاء بالأجسام يعتقدون أن أفكار الأشياء التي يتعذر علينا تكوين أي صورة مماثلة لها ليست أفكاراً، بل هي مجرد أوهام نختلقها بمحض إرادتنا الحرة، وعلى ذلك فهم ينظرون إلى الأفكار على أنها رسوم صامتة على لوحة، ولا يسمح لهم ذهنهم الملبد بالأحكام المسبقة بإدراك أن الفكرة تنطوي، من حيث هي فكرة، على الإثبات أو النفي. أما أولئك الذين يخلطون بين الكلمات

والفكرة أو بين الكلمات والإثبات الذي تنطوي عليه الفكرة، فإنهم يعتقدون أنه بوسعهم إرادة ما يتنافى مع شعورهم، بينما لا يعدو إثباتهم أو نفيهم للشيء المنافي لشعورهم أن يكون مجرد كلام. لكن من السهل أن نتخلى عن هذه الأحكام المسبقة، شريطة أن ننتبه إلى طبيعة الفكر التي لا تنطوي بأي وجه من الوجوه على مفهوم الامتداد، وأن نفهم من هذا المنطلق بوضوح أن الفكرة (إذ هي حال من أحوال الفكر) لا تتمثل في صورة شيءٍ ما ولا في كلمات ما، لأن كل ما تتألف منه ماهية الكلمات والصور هي الحركات الجسمية التي لا تنطوي بأي وجه من الوجوه على مفهوم الفكر.

يمكن الاكتفاء بهذه التنبيهات المختصرة، لأنتقل إذاً إلى الاعتراضات المشار إليها أعلاه **والاعتراض الأول** يرى أنه من المحقق أن الإرادة تمتد أبعد من الذهن وأنها بالتالي مختلفة عنه. أما ما يفسر اعتقاد بعضهم أن الإرادة تمتد أبعد من الذهن، فهو قولهم إن التجربة تخبرنا بأننا لسنا بحاجة إلى ملكة للتصديق (assentiendi)، أي للإثبات والنفي، أعظم من التي نملكها كي نصدق بعدد لا محدود من الأمور التي لا ندركها، بينما نكون بحاجة إلى ملكة فهم أعظم. إذاً تتميّز الإرادة عن الذّهن من جهة كونه محدوداً، في حينٍ أنها غير محدودة. **والاعتراض الثاني** الذي قد يوجّه إلينا فهو أن أوضح ما تلقنه التجربة إنما هو قدرتنا على تعليق الحكم بحيث لا نصدق بالأشياء التي ندركها، وهذا ما يثبته كوننا لا نقول عن أي شخص إنه مخطئ من جهة إدراكه لشيء ما، وإنما من جهة كونه يصدق أو يرفض التصديق فحسب والشخص الذي يتصور (fingit) مثلاً، فرساً مجنحاً، إنما هو لا يسلم مع ذلك بوجود فرس مجنح، أعني أنه ليس مع ذلك مخطئاً، اللّهم إذا سلم في نفس الوقت بوجود فرس مجنح. يبدو إذاً أن التجربة لا تلقننا شيئاً أوضح من كون الإرادة، أعني ملكة التصديق، إنما هي إرادة حرة ومتميّزة عن

ملكة الفهم. وقد يوجّه إلينا **اعتراض ثالث**، وهو أنه لا يحتوي أي إثبات على أكثر واقعية من إثبات آخر، بمعنى أن القدرة التي نحتاج إليها لإثبات أن الحق حق ليست أعظم في ما يبدو من القدرة التي نحتاج إليها لإثبات أن الباطل حق، بينما ندرك، على العكس، أن فكرةً ما قد تتضمن أكثر واقعية، أي أكثر كمالاً، من فكرة أخرى، فبقدر ما تفوق الأشياء بعضها البعض، تكون أفكارها أيضاً أكمل بعضها من بعض، فها هو ذا تباين آخر بين الإرادة والذهن. **والاعتراض الرابع** الذي قد يوجه إلينا هو: إذا كان الإنسان لا يتصرف بإرادة حرة، فماذا سيحدث لو وجد نفسه في حالة توازن مثل حمار بوريدان؟ هل سيهلك جوعاً وعطشاً؟ لو سلمت بذلك فمعناه أنني أتصور حماراً أو تمثال إنسان وليس إنساناً، وإن نفيت فمعناه أن هذا الإنسان يتحكم في نفسه وأن لديه بالتالي القدرة على السير وعلى أن يفعل ما يريد.

قد توجد اعتراضات أخرى، غير أني لست مطالباً هنا بإدراج أحلام كل إنسان، لذلك لن أعنى إلا بالإجابة على الاعتراضات الأربعة السابقة، وسأختصر القول قدر الإمكان.

ففي ما يتعلق بـ **الاعتراض الأول**، إني أسلم بأن الإرادة تمتد أبعد من الذهن إذا كان المقصود بالذهن الأفكار الواضحة المتميّزة لا غير، ولكنني لا أسلم بأن الإرادة تمتد أبعد من الإدراكات، أي من ملكة التصور (concipiendi facultatem)، وفي الحقيقة إني لا أرى لماذا نقول عن قوة الإرادة إنها غير محدودة ولا نقول ذلك عن القوة الحاسة (sentiendi facultas)، إذ كما أننا نستطيع، بنفس قوة الإرادة، إثبات عدد لا محدود من الأشياء (الواحدة تلو الآخر، بالتأكيد، لأننا لا نستطيع إثبات عدد لا محدود من الأشياء معاً)، فنحن نستطيع أيضاً، بنفس القوة الحاسة إحساس ـ أعني إدراك عدد لا محدود من الأجسام (الواحد تلو الآخر طبعاً). وإذا قيل أنه يوجد عدد لا محدود

من الأشياء التي لا نستطيع إدراكها فإن ردي سيكون: إننا لا نستطيع إدراك هذه الأشياء عن طريق أي تفكير، ومن ثم عن طريق أي قوة إرادية. لكن، كما سيلح بعضهم، لو كان الله يريد أن يجعلنا ندرك هذه الأشياء، لكان من الأجدر حقاً أن يمنحنا قوة إدراك أعظم، لا قوة إرادة أعظم من التي منحها لنا، وبعبارة أخرى، فلو كانت رغبة الله أن يجعلنا ندرك عدداً لامحدوداً من الكائنات الأخرى، لوجب بدون شك أن يمنحنا ذهناً أعظم من الذي منحنا إياه، كي يشمل ذلك الكم اللامحدود من الكائنات، لا أن يمنحنا فكرة للوجود أعم. ولقد بيّنا أن الإرادة كيان كلي (esse universale) بمعنى أنها فكرة نفسر بها كل الإرادات الجزئية، أي ما هو مشترك بينها جميعاً. ولما ذهب ببعضهم الظن أن هذه الفكرة المشتركة أو الكلية لجميع الإرادات هي ملكة، فلا غرو إطلاقاً أن يقال إن هذه الملكة تمتد إلى ما لانهاية، متجاوزةً حدود الذهن. إذ يقال الكلي عن فردٍ وعن أفراد كثيرين وعن عدد لامحدود من الأفراد على حد سواء.

وأجيب عن **الاعتراض الثاني** بإنكار أن لدينا قدرة حرة على تعليق الحكم، إذ عندما نقول إن شخصاً ما يعلق حكمه فكل ما نقصده هو أنه يرى أنه لا يدرك بعض الأشياء إدراكاً تاماً. إن تعليق الحكم هو إذاً في الواقع إدراك، وليس إرادة حرة. ولمزيد الفهم لنفرض أن طفلاً يتخيل فرساً مجنحاً ولا يتخيل شيئاً غير هذا وبما أن التخيل ينطوي على وجود الفرس (لازمة القضية 17)، كما أن الطفل لا يدرك شيئاً ينفي وجود الفرس، فهذا الطفل سيعتبر الفرس حتماً موجوداً، ولن يستطيع الشك في وجوده، مع أنه ليس على يقين من ذلك. إننا نختبر ذلكِ كل يوم، ولا أظن أن أحداً يعتقد أن لديه، وهو يحلم، قدرةً حرةً على تعليق حكمه على الشيء الذي يحلم به وأن يتصرف بنحوٍ يجعله لا يحلم بما يحلم، إلا أنه قد يحدث، أثناء النوم، أن نعلّق حكمنا، مثلاً عندما نحلم أننا نحلم.

إني أسلم الآن بأنه لا أحد يخطئ بوصفه مدركاً، أي أن تخيلات النفس، إذا ما اعتبرت في ذاتها، لا تنطوي على أي خطأ (انظر حاشية القضية 17)، ولكني لا أسلم بأن الإنسان لا يثبت شيئاً بوصفه مدركاً، إذ ما معنى أننا ندرك فرساً مجنحاً، إن لم يكن المقصود بذلك أننا نثبت للفرس جناحين؟ فلو كانت النفس لا تدرك شيئاً آخر غير الفرس المجنح لاعتبرته كما لو كان ماثلاً أمامها ولما رأت داعياً للشك في وجوده ولا قوة تدفعها إلى عدم التصديق، إلا في صورة ما إذا اقترن تخيل الفرس المجنح بفكرةٍ تنفي وجود هذا الفرس، أو إذا أدركت النفس أن فكرة الفرس المجنح فكرةٌ غير تامة، وإذّاك فإما أنها ستنفي حتماً وجود هذا الفرس، أو أنها ستشك حتماً في وجوده.

وبناءً على ذلك أعتقد أنني قد أجبت مسبقاً عن **الاعتراض الثالث**: فالإرادة شيء كلي ينطبق على جميع الأفكار ويدل فقط على ما هو مشترك بينها جميعاً، وبعبارة أخرى، إنها الإثبات الذي لابد من وجود ماهيته التامة ـ المتصورة هكذا على نحوٍ مجردٍ ـ في كل فكرة، وهي من هذا المنظور فقط في جميع الأفكار بنفس النحو، لكنها ليست كذلك باعتبارها مؤلفةً لماهية الفكرة، إذ تختلف، في هذا السياق، الإثباتات الجزئية بعضها عن بعض بقدر اختلاف الأفكار ذاتها. مثلاً يختلف الإثبات الذي تنطوي عليه فكرة الدائرة عن الإثبات الذي تنطوي عليه فكرة المثلث بقدر اختلاف فكرة الدائرة عن فكرة المثلث. ثم إني أنفي إطلاقاً أننا بحاجة إلى نفس قوة التفكير كي نثبت أن الحق حق، وأن الحق باطل، ذلك لأن نسبة هذين الإثباتين أحدهما إلى الآخر إنما هي، من منظور الفكر، كنسبة الوجود إلى اللاوجود، إذ ليس في الأفكار شيء إيجابي مؤلف للبطلان (راجع القضية 35 مع حاشيتها، وحاشية القضية 47). لذا تجدر الإشارة هنا بالذات إلى كوننا سرعان ما نخطئ عندما نخلط

بين المعاني الكلية والمعاني الجزئية، بين الموجودات العقلية والمجردات من جهة والواقع من جهة أخرى.

وأما بخصوص **الاعتراض الرابع**، فإني أسلم تماماً بأن الإنسان الموجود في مثل ذلك الوضع من التوازن (أي أنه لا يدرك شيئاً آخر غير الجوع والعطش، بينما يكون الطعام والشراب على مسافة واحدة منه) سيهلك جوعاً وعطشاً. قد أُسأل: أليس من الأجدى أن نعتبر مثل هذا الإنسان حماراً، لا إنساناً؟ أقول إني أجهل ذلك، تماماً كما أجهل كيف ينبغي أن تكون نظرتنا إلى الإنسان الذي يشنق نفسه، وإلى الأطفال والبلهاء والمجانين.

ما بقي إلا أن أبيّن كم تفيدنا معرفة هذا المذهب في الحياة، إذ يبرز من خلال ما تقدم:

1 ـ أنه مفيد من جهة كونه يخبرنا أننا نتصرف بمشيئة الله وحدها، وأننا من نوع الطبيعة الإلهية، سيما عندما نقوم بأعمال أكمل ونعرف الله أكثر فأكثر. وفضلاً عن كون هذا المذهب يبعث الاطمئنان في النفس فهو يمتاز أيضاً بكونه يعلمنا في ما تتمثل سعادتنا أو غبطتنا القصوى، ألا وهي في معرفة الله وحدها، وهذا من شأنه أن يحرضنا على القيام بالأعمال التي يمليها الحب والتقوى. وعلى ذلك ندرك بوضوح كم يبتعد عن التقدير الصحيح للفضيلة أولئك الذين يترقبون من الله جزاءً عظيماً على فضائلهم ومآثرهم، وأيضاً على أشد خضوعهم، كما لو لم تكن خدمة الله وممارسة الفضيلة هما السعادة وهما الحرية القصوى.

2 ـ إنه مفيد من جهة كونه يعلم كيف يجب أن نتصرف إزاء حدثان الدهر، أي إزاء الأمور التي لا قدرة لنا عليها، وبعبارة أخرى إزاء الأشياء التي لا تنتج عن طبيعتنا، أعني: أن نترقب ونتحمل بنفسٍ معتدلةٍ كلا وجهي النصيب، إذ تلزم جميع الأشياء عن قرار

الله الأزلي بنفس الضرورة التي يلزم بها عن ماهية المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين.

3 ـ وهذا المذهب مفيد للحياة الاجتماعية من جهة كونه يعلّم ألا نكره أحداً، وألا نمقت أحداً، وألا نهزأ بأحد، وألا نغضب على أحد، وألا نحسد أحداً. ويعلّم هذا المذهب أيضاً أنه ينبغي على كل واحد أن يرضى بما لديه وأن يساعد غيره، لا بشفقة أنثوية ولا بتحيّز أو بمعتقد باطل، وإنما بتوجيه من العقل وحده، أي وفق ما تتطلبه الأوضاع والظروف، كما سأبيّن ذلك في الباب الرابع.

4 ـ وهذا المذهب عظيم الفائدة أيضاً بالنسبة إلى المجتمع عامة، بما هو يدل على الشروط التي تقتضيها سياسة المواطنين وقيادتهم، وذلك ليس ليصبحوا عبيداً وإنما ليحققوا أفضل أعمالهم بحرية.

وهكذا فقد أنهيت ما عزمت على بحثه في هذه الحاشية، وأضع حداً هنا لهذا الباب الثاني، حيث فسرت طبيعة النفس البشرية وخصائصها بإسهاب وبقدر ما تسمح به صعوبة الموضوع من الوضوح. وأعتقد أيضاً أنني قدمت عرضاً قد يستفاد منه بالكثير من النتائج الثمينة التي لا مندوحة عن معرفتها، كما سأثبت ذلك في مجال لاحق.

الباب الثالث

في أصل الانفعالات وطبيعتها

تمهيد

إن معظم الذين كتبوا عن الانفعالات وعن سلوك الإنسان في الحياة يبدو كأنهم يعالجون أموراً خارجةً عن الطبيعة، لا أموراً تسير وفقاً لقوانين الطبيعية العامة، بل يبدو أنهم يتصورون الإنسان في الطبيعة كما لو كان دولةً داخل دولة. وفعلاً، إنهم يعتقدون أن الإنسان يخل بنظام الطبيعة أكثر مما ينساق له، وأن له سلطاناً مطلقاً على أفعاله الخاصة ولا يخضع إلا لنفسه. وعلى هذا تراهم يبحثون عن سبب عجز الإنسان وتقلبه، لا في قوة الطبيعة الكلية، وإنما في عيب من عيوب الطبيعة البشرية، لذلك تجدهم يبكونها ويهزؤون بها ويمقتونها أو ـ في الغالب ـ يحقدون عليها. ويُعد من صنف الآلهة ذلك الذي يقدر على لوم النفس البشرية العاجزة بأكثر فصاحة وبراعة.

ولا شك في أن نوابغ الإنسانية (الذين نعترف لكدهم ومهارتهم بالفضل العظيم) لم يتخلفوا عن تأليف عدد من الكتابات الجميلة المتعلقة بتوجيه الحياة توجيهاً سوياً، وعن تقديم نصائح كلها حصافة

للبشر. أما عن تحديد طبيعة الانفعالات وقوتها وما تستطيعه النفس من جهتها للتحكم فيها، فهذا ما لم يتطرق إليه أحد فيما أعلم. وفي الحقيقة فإن ديكارت، الذي ذاع صيته كثيراً، قد حاول ـ رغم تسليمه بسلطان النفس المطلق على أفعالها ـ أن يفسر الانفعالات البشرية بعللها الأولى وأن يبيّن في الوقت نفسه بأي وجه يمكن أن يكون للنفس سلطان مطلق على الانفعالات. بَيد أنه لم يبيّن، في رأيي، سوى توغل فكره العظيم، كما سأثبت ذلك في أوانه.

أما الآن، فأريد الرجوع إلى أولئك الذين يفضلون كره الانفعالات والأعمال الإنسانية والاستهزاء بها على معرفتها. إلى أولئك سيبدو بالتأكيد غريباً أن أشرع في بحث عيوب الناس وعاهاتهم على طريقة علماء الهندسة، وأن أرغب في البرهنة بدقيق الاستدلال على ما لم ينفكوا يعلنون عن مناقضته للعقل وبطلانه وخُلفه وفظاعته. ولكن ها هو ذا دليلي: لا شيء مما يحدث في الطبيعة يمكن أن ينسب إلى عيب كامن فيها، إذ الطبيعة هِي هِي على الدوام، وفضيلتها وقدرتها على الفعل واحدة، وهي ذاتها في كل مكان، أي أن قوانين الطبيعة وقواعدها التي تحدث بمُقتضاها الأشياء وتنتقل من شكل إلى آخر هي نفسها دائماً وفي كل مكان. وتبعاً لذلك ينبغي أن يكون المنهج السليم لمعرفة طبيعة الأشياء، مهما كانت هذه الأشياء، نفس المنهج، أعني منهجاً ينطلق دائماً من قوانين الطبيعة وقواعدها الكلية. وهكذا فإن انفعالات الكره والغضب والحسد وما إليها، إذا ما اعتُبرت في ذاتها، تسير وفقاً لنفس الضرورة ونفس الفضيلة الطبيعية التي تسير عليها الأشياء الجزئية الأخرى. وبناءً عليه فإن لهذه الانفعالات عِللاً محددةً تسمح بمعرفتها بوضوح، ولها خصائص معيّنة تجدر معرفتها، شأنها شأن أي موضوع آخر نتمتع بمجرد تأمله. لذلك سأعالج طبيعة الانفعالات

وقوتها وما للنفس من سلطان عليها وفقاً لنفس المنهج الذي توخيته سابقاً في البابين المتعلقين بالإله والنفس، وسأنظر إلى الأفعال والشهوات الإنسانية كما لو كان الأمر يتعلق بخطوط وسطوح وجوامد.

تعريفات

I - أسمي علّةً تامةً (causam adaequatam) العلّة التي يمكن، من خلالها وحدها، إدراك معلولها بوضوح وتميّز، وأسمي علّةً غير تامة (Inadaequatam)، أو جزئية (partialem)، تلك التي لا نستطيع معرفة معلولها بها وحدها.

II - أقول إننا نفعل عندما يحدث في داخلنا أو خارجنا شيء نكون علته التامة، أي (التعريف السابق) عندما ينتج عن طبيعتنا، في داخلنا أو خارجنا، شيء يمكن إدراكه بوضوح وتميّز من خلال ذاته وحدها. وعلى العكس، أقول إننا ننفعل عندما يحدث في داخلنا أو ينتج عن طبيعتنا شيء لسنا سوى علته الجزئية.

III - أعني بالإنفعالات (affectus) تأثرات الجسم (Corporis affectiones) التي بها تزداد قوة فعله أو تنقص، وتُعاون أو تعاق، وكذلك أفكار هذه التأثرات.

عندما نستطيع أن نكون علّةً تامةً لبعض هذه الانفعالات، فإن ما أعنيه آنذاك بالانفعال هو الفعل (actionem)، وأعني به في الحالات الأخرى الهوى (passionem).

مصادرات

I - يمكن للجسم البشري أن يتأثر بطرق شتى تزيد في قوة

فعله أو تنقص منها، وأيضاً بطرق أخرى لا تجعل من قوة فعله قوة أعظم ولا أصغر.

تقوم هذه المصادرة أو البديهية على المصادرة I وعلى المأخوذتين 5 و7 الآتيتين بعد القضية 13 من الباب II.

II - يمكن أن يطرأ على الجسم البشري العديد من التحولات وأن يستبقي مع ذلك انطباعات أو آثار الأشياء (انظر في هذا الموضوع المصادرة 5، الباب II) وبالتالي صور الأشياء ذاتها (راجع تعريفها في حاشية القضية 17، الباب II).

القضية 1

تكون النفس فاعلةً في بعض الأمور ومنفعلةً في أمور أخرى، أعني: تكون فاعلةً بالضرورة في بعض الأمور بوصفها تملك أفكاراً تامةً، وتكون منفعلةً بالضرورة في أمور أخرى بوصفها تملك أفكاراً غير تامة.

برهان

إن أفكار كل نفس من النفوس الإنسانية بعضها تام وبعضها الآخر مبتور ومختلط (حاشيتا القضية 40، الباب II). تكون الأفكار التامة في نفس إنسانٍ تامةً في الله بوصفه يؤلف ماهية هذه النفس (لازمة القضية 2، الباب II)، وتكون الأفكار غير التامة في النفس تامةً في الله (نفس اللازمة)، لا من حيث أنه يؤلف ماهية هذه النفس فحسب، بل أيضاً من حيث أنه يتضمن في ذاته في ذات الوقت أنفس الأشياء الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك، يجب أن ينتج حتماً عن وجود فكرةٍ ما معلول ما (القضية 36، الباب I)، كما أن الله هو العلّة التامة لهذا المعلول (التعريف 1)، لا من حيث هو لامتناه، وإنما باعتباره متأثراً بالفكرة المذكورة (القضية 9، الباب II). إن

أنفسنا إذاً (التعريف 2)، من حيث أن لديها أفكاراً تامةً، فاعلةً بالضرورة. كانت هذه النقطة الأولى.

ومن جهة أخرى فإن كل ما ينتج حتماً عن الفكرة التي تكون تامةً في الله، لا من حيث أنه يتضمن نفس إنسان معيّن فحسب، بل من حيث أنه يتضمن في الوقت ذاته نفوس أشياء أخرى، إنما نفس هذا الإنسان ليست علّةً تامةً له، بل هي علته الجزئية لا غير (نفس اللازمة، القضية 11، الباب II)، وبناءً على ذلك (التعريف 2) فإن النفس، من حيث أن لديها أفكاراً غير تامة، منفعلّةً بالضرورة. كانت هذه النقطة الثانية. إن أنفسنا إذن. . . إلخ.

لازمة

يترتب على ذلك أنه بقدر ما يكون للنفس من أفكار غير تامة، تكون خاضعة لانفعالات أكثر، وعلى العكس، بقدر ما يكون لديها من أفكار تامة، تكون فاعلةً.

القضية 2

لا الجسم يستطيع أن يدفع النفس إلى التفكير، ولا النفس تستطيع أن تدفع الجسم إلى الحركة أو السكون أو إلى أي حال آخر (إن وُجد حال آخر).

البرهان

إن علّة جميع أحوال التفكير هي الله من حيث أنه شيء مفكر، لا من حيث أنه يعلل بصفة أخرى (القضية 6، الباب II). وعلى ذلك فإن ما يدفع النفس إلى التفكير هو حال من أحوال الفكر، وليس الامتداد، أي (التعريف 1، الباب II) أنه ليس جسماً، كانت هذه النقطة الأولى.

ومن جهة أخرى، لابد أن تتأتى حركة الجسم وسكونه عن

جسم آخر يكون مدفوعاً بدوره إلى الحركة والسكون من قِبل جسم آخر، ونقول، بوجه الإطلاق، إن كل ما يطرأ على الجسم فهو يصدر عن الله بوصفه متأثراً بحال من أحوال الامتداد، لا بحال من أحوال الفكر (نفس القضية 6، الباب II)، بمعنى أنه لا يمكنه أن يتأتى عن النفس التي هي (القضية 2، الباب II) حال من أحوال الفكر، كانت هذه النقطة الثانية. إذاً فلا الجسم... إلخ.

حاشية

يُدرك ذلك بأكثر وضوح من خلال ما قيل في حاشية القضية 7 من الباب الثاني، والتي مفادها أن النفس والجسم شيء واحد لا غير، يُتصور تارةً من جهة صفة الفكر وطوراً من جهة صفة الامتداد. ويترتب على ذلك أن نظام الأشياء، أي ترابطها، يكون هو ذاته سواء تصورنا الطبيعة من جهة هذه الصفة أو تلك، كما يترتب، من هذا المنطلق، أن نظام أفعال جسمنا وانفعالاته موافق بالطبع لنظام أفعال النفس وانفعالاتها. إن ذلك بديهي أيضاً من خلال طريقة استدلالنا على القضية 12 من الباب الثاني.

ورغم أن طبيعة الأشياء لا تسمح بالشك في هذا الموضوع، إلا أنه يصعب في اعتقادي حمل الناس على تأمل هذه النقطة بفكر غير منحاز، اللّهم إذا أثبت هذه الحقيقة إثباتاً يقوم على التجربة، سيما أنهم على يقين شديد من أن الجسم يتحرك تارةً ويسكن أطواراً بأمر من النفس وحدها، ويأتي أفعالاً أخرى عديدة تتوقف على إرادة النفس وحدها وعلى مهارتها في التفكير. وفي الحقيقة لم يبيّن أحد بعد ما يقدر عليه الجسم، أي أن التجربة لم تكشف لأحد بعد ما يستطيع الجسم أداءه وما لا يستطيعه بقوانين الطبيعة وحدها ـ من حيث هي جسمانية فحسب ـ وبدون تكليف من النفس. وفعلاً، ليس لأحدٍ من المعرفة الدقيقة بتركيب الجسم ما يمكنه من تفسير جميع

وظائفه، ولست بحاجة إلى أن أشير هنا إلى ما يلاحظ في البهائم من بصيرة تفوق بصيرة البشر بكثير، وإلى ما يقوم به غالباً السائرون أثناء النوم (somnumbuli) من أعمال لا يجرؤون على القيام بها في اليقظة، وهذا يكفي لإثبات أن الجسم قادر بقوانين طبيعته وحدها على أمور كثيرة تحار لها النفس. وفضلاً عن ذلك، لا أحد يعلم كيف تحرك النفس الجسم وما هي وسائلها، وكم درجات الحركة التي تستطيع أن تبعثها فيه، وبكم سرعة يمكنها أن تحركه. وبالتالي فعندما يقول الناس إن مصدر أفعال الجسم هي النفس بما لها من سلطان عليه، فهم لا يفقهون ما يقولون، وكل ما في الأمر أنهم يعترفون، بألفاظ مموهة، بجهلهم للسبب الحقيقي للأفعال التي يتحدثون عنها دون أن تتملكهم الدهشة.

ولكن قد يقال: سواء كنا نعلم أو نجهل الوسائل التي تحرك بها النفس الجسم، فإن التجربة تكشف لنا مع ذلك أنه لو لم تكن النفس البشرية قادرةً على التفكير لكان الجسم هامداً. ونعلم أيضاً، بالتجربة، أنه يتوقف على النفس وحدها أن تتحدث وتسكت وأمور أخرى كثيرةً يُعتقد أنها تابعةً لقرار من قرارات النفس.

ولكن، في ما يتعلق بالحجة الأولى، إني أسأل أولئك الذين يستندون إلى التجربة ما إذا كانت هذه الأخيرة لا تعلمنا أيضاً أنه إذا كان الجسم من جهته هامداً فإن النفس ستكون في الوقت ذاته غير قادرة على التفكير؟ ذلك أنه عندما يكون الجسم أثناء النوم في حالة سكون فإن النفس تبقى نائمةً معه ولا تقدر على التفكير مثلما في اليقظة.

ويعلم جميعهم بالتجربة أيضاً، على ما أعتقد، أنه ليس للنفس دائماً نفس القدرة على التفكير في نفس الموضوع، وأنه بقدر ما يكون للجسم من قابلية لإثارة صورة موضوع في النفس، تكون هذه

الأخيرة قادرةً على تأمل هذا الموضوع. وقد يقال إنه يتعذر، انطلاقاً من قوانين الطبيعة وحدها ـ ومن حيث هي جسمانية فحسب ـ تعليل البنايات والرسوم والأشياء التي من نفس القبيل والتي هي من إبداعات الفن الإنساني وحده، كما أنه يتعذر على الجسم الإنساني تشييد معبدٍ إن لم يكن ذلك بدافع وتوجيه من النفس. ولكن سبق أن بيّنت أننا لا نعرف ما هي قدرة الجسم، أو ما عسى أن نستخلصه من تأمل طبيعته وحدها، كما بيّنت أن التجربة تكشف لنا غالباً أن أشياء كثيرة جداً قد تحدث بمقتضى قوانين الطبيعة وحدها، مع أننا ما كنا نعتقد أبداً أن حدوثها ممكن بغير توجيه من النفس: كالأفعال التي يقوم بها مثلاً السائرون أثناء النوم والتي يستغربونها عند اليقظة. أضيف إلى هذا المثال أن بنية الجسم الإنساني تفوق صنعةً كل ما قد تصنعه يد الإنسان، هذا فضلاً عما بيّنت أعلاه من أنه ينتج عن الطبيعة، منظوراً إليها من جهة كل صفة من الصفات، عدد لا محدود من الأشياء.

أما في ما يتعلق بالحجة الثانية، فلا شك أنه لو كان بوسع الإنسان أن يسكت أو يتكلم على حد سواء، لكانت الأمور الإنسانية على أحسن ما يرام، إلا أن التجربة قد أثبتت، زيادة على الكفاية، أنه لا شيء بقدرة البشر أقل من التحكم في لسانهم، وأنهم لا يقدرون على أمر أقل من التحكم في شهواتهم. لذلك يعتقد معظم الناس أننا لا نتصرف بحرية إلا إزاء الأشياء التي نميل إليها باعتدال، لأنه يسهل كبح اشتهائنا لها بتذكر شيء آخر ألِفنا استنكاره، بينما لا نكون أحراراً إطلاقاً إزاء الأشياء التي نميل إليها بشوق شديد لا تستطيع أن تسكنه ذكرى شيء آخر. وفي الحقيقة، لو لم تخبرهم التجربة أننا غالباً ما نندم على أفعالنا، وأننا، عندما تتملكنا عواطف متضاربة، غالباً ما نرى الأفضل ونأتي الأرذل، لما صدهم شيء عن

الاعتقاد بأن أفعالنا كلها أفعال حرة. وهكذا فإن الصّبي يظن نفسه حراً عندما يرغب في الحليب، والشاب الحانق عندما يريد الانتقام، والجبان عندما يلوذ بالفرار. ويظن السكران أيضاً أنه يقول بمحض إرادته الحرة ما يود، عند خروجه من حالة السكر، لو كان كتمه، كما يظن الطفل، والرجل الهاذي، والمرأة المهذار، وكثير من الأشخاص من نفس الطينة، أنهم يتحدثون بمحض إرادتهم الحرة، في حين أنهم لا يتمالكون أنفسهم عن الحديث.

فالتجربة لا تثبت إذاً بأقل وضوح من العقل أن الناس يظنون أنفسهم أحراراً لمجرد كونهم يعون أفعالهم ويجهلون الأسباب التي تتحكم فيهم. وتبيّن التجربة، بالإضافة إلى ذلك، أن أوامر النفس لا تعدو أن تكون إلا الشهوات ذاتها، وأنها بالتالي متغيّرةً وفقاً لحالات الجسم المتغيّر. وفعلاً، يدبّر كل امرئ أموره على هواه، ويكون أولئك الذين تحكمهم أهواء متضاربة على غير دراية بما يريدون، أما الذين لا يكون لديهم هوىً فقد يدفعهم أدنى سبب في هذا الاتجاه أو ذاك.

وعلى هذا الاعتبار، نتبيّن بوضوح أن أوامر النفس وشهواتها ودوافع الجسم إنما هي كلها أشياء متزامنة بطبيعتها، بل هي شيء واحد لا غير، نسميه أمراً (Decretum) عندما ننظر إليه ونفسره من خلال صفة الفكر، ودافعاً (determinationem) عندما ننظر إليه من خلال صفة الامتداد ونستنبطه من قوانين الحركة والسكون، وهو ما سيتبيّن بأكثر وضوح من خلال ما يلحق.

وإني أريد لفت الانتباه بوجه خاص إلى ما يلي : إننا لا نستطيع القيام بأي شيء بمقتضى أمر من أوامر النفس إن لم نكن نملك ذكرى عن هذا الشيء ونحن لا نستطيع مثلاً أن نتلفظ بكلمة إلا إذا كنا نتذكرها. ولكن، من جهة أخرى، ليس للنفس قدرة حرة على

تذكر شيء ما أو نسيانه. ولذلك يُعتقد أن كل ما تقدر عليه النفس هو أننا نستطيع، بأمر منها، قول الشيء الذي نتذكره أو السكوت عنه. بَيد أننا عندما نحلم أننا نتكلم فنحن نظن أننا نتكلم بأمر من النفس وحدها، غير أننا لا نتكلم، أو إن كنا نتكلم، فذلك يحدث بحركة عفوية من الجسم. ونحن نحلم أيضاً أننا نخفي عن الناس بعض الأمور، وذلك بأمرٍ من النفس لا يختلف عن ذلك الذي يجعلنا في حالة اليقظة نخفي عنهم ما نعلم. وأخيراً، إننا نحلم أننا نفعل، بأمر من النفس، ما لا نجرؤ على فعله أثناء اليقظة. وبالتالي أود معرفة ما إذا كان يوجد في النفس نوعان من الأوامر: الخيالية والحرة؟ فإذا أردنا أن نتحاشى كل شطط، فلا مناص من التسليم بأن الأمر الذي يصدر عن النفس ونظنه أمراً حراً إنما هو لا يختلف عن الخيال ذاته أو عن الذاكرة، كما أنه لا يعدو أن يكون غير الإثبات الذي تنطوي عليه حتماً الفكرة بما هي فكرة (انظر القضية 49، الباب II). وهكذا فإن أوامر النفس هذه تنشأ في النفس بنفس الضرورة التي تنشأ بها أفكار الأشياء الموجودة بالفعل وأولئك الذين يعتقدون إذاً أنهم يتكلمون أو يسكتون أو يقومون بأي عمل من الأعمال بمقتضى أمر حر من أوامر النفس إنما يحلمون وهم في حالة يقظة.

القضية 3

تتولّد أفعال النفس عن الأفكار التامة فحسب، وتتولد انفعالاتها عن الأفكار غير التامة فحسب.

البرهان

ليس ما يؤلف ماهية النفس أولاً غير فكرة جسم موجود بالفعل (القضيتان 11 و13، الباب II)، وتتركب هذه الفكرة من أفكار أخرى كثيرة، بعضها تام (لازمة القضية 38، الباب II) وبعضها الآخر غير تام (لازمة القضية 29، الباب II). وعلى هذا فكل ما يتولد عن طبيعة

النفس، بحيث تكون النفس علّةً مباشرةً تسمح بمعرفته، إنما هو ينتج بالضرورة عن فكرة تامة أو غير تامة. بَيد أن النفس تكون حتماً منفعلّة (القضية 1) من جهة ما لديها من أفكار غير تامة. تتولد إذاً أفعال النفس عن الأفكار التامة فحسب، ولذلك فإن النفس تنفعل بوصفها تملك أفكاراً غير تامة فحسب.

حاشية

نتبيّن إذاً أن الأهواء (passiones) لا تتعلق بالنفس إلا باعتبارها متضمنةً لشيء ينطوي على النفي (negationem)، أي باعتبارها جزءاً من الطبيعة يتعذر إدراكه بذاته وبقطع النظر عن الأجزاء الأخرى إدراكاً واضحاً متميّزاً. وإني أستطيع، بالاعتماد على نفس البرهان، أن أثبت أن علاقة الأهواء بالأشياء الجزئية كعلاقتها بالنفس، وأنه لا يمكن إدراكها بنحو آخر، ولكن غايتي هنا هي البحث في النفس البشرية لا غير.

القضية 4

لا شيء يمكنه أن يتقوض إلا بسبب خارجي.

البرهان

هذه القضية بديهية بذاتها، لأن تعريف الشيء يثبت، ولا ينفي، ماهية هذا الشيء، وبعبارة أخرى، إنه يضع ماهية هذا الشيء ولا يزيلها. وعندئذ فطالما اكتفينا باعتبار الشيء في ذاته وبغض النظر عن الأسباب الخارجية فإننا لن نعثر فيه على شيء قادر على تقويضه.

القضية 5

تكون طبائع الأشياء متناقضة، أعني أنه لا يمكن لهذه الأشياء أن توجد في موضوع واحد، عندما يكون بوسع بعضها تقويض بعضها الآخر.

البرهان

فلو كان بوسعها حقاً أن تتوافق بعضها مع بعض، أو أن توجد في نفس الوقت في الموضوع نفسه، لجاز حينئذ أن يوجد في هذا الموضوع شيء قادر على تقويضه، وهذا (القضية السابقة) محال. إذاً تكون طبائع الأشياء. . . إلخ.

القضية 6

يسعى (conatur) كل شيء، بقدر ما له من الكيان، إلى الاستمرار في كيانه (in suo esse perseverare).

البرهان

فعلاً، الأشياء الجزئية أحوال تعبّر من خلالها صفات الله عن ذاتها بطريقة معيّنة ومحددة (لازمة القضية 25، الباب I)، أي (القضية 34، الباب I) أنها أشياء تعبّر بطريقة معيّنة ومحددة عن قدرة الله التي بها يوجد ويفعل، ولا يحتوي أي شيء على ما قد يقوّضه، أي على ما قد يحطم وجوده (القضية 4)، بل هو، على العكس من ذلك، يقاوم كل ما من شأنه أن يحطم وجوده (القضية السابقة)، وهكذا فإن كل شيء يسعى، بقدر ما يستطيع، وبقدر ما له من الكيان، إلى الاستمرار في كيانه.

القضية 7

لا يعدو أن يكون الجهد (Conatus) الذي يبذله كل شيء من أجل الاستمرار في كيانه غير ماهية ذلك الشيء الفعلية.

البرهان

ينتج أمر ما بالضرورة عن الماهية الفعلية لشيء من الأشياء (القضية 36، الباب I)، ولا تقدر الأشياء على غير ما ينتج بالضرورة عن طبيعتها المحدّدة (القضية 29، الباب I)، لذلك فإن قوة شيء من

الأشياء، أو الجهد الذي يبذله هذا الشيء ـ بمفرده أو بمعية أشياء أخرى ـ في القيام بأمر ما أو في السعي إلى القيام به، أعني (القضية 6، الباب III) القوة، أو الجهد الذي يسعى هذا الشيء من خلاله إلى الاستمرار في وجوده، إنما هو لا يعدو إلا أن يكون ماهية الشيء الموجودة والفعلية.

القضية 8

لا ينطوي الجهد الذي يبذله كل شيء من أجل الاستمرار في كيانه على أيّ زمن محدود (finitum)، وإنما على زمن غير محدود (indefinitum).

البرهان

فعلاً، لو كان ينطوي على زمن محدودٍ معيّنٍ لديمومة الشيء، لكان يلزم عن القوة التي بها يوجد الشيء، منظوراً إليها بمفردها، ألا يبقى هذا الشيء موجوداً بعد الزمن المحدود وأن يتحطم، بَيد أن هذا (القضية 4) محال، إذاً فالجهد الذي يوجد الشيء بمقتضاه لا ينطوي على أي زمن محدود، بل على العكس من ذلك ـ ونظراً (القضية 4) إلى كون الشيء الذي لا يقوّضه أي سبب خارجي يبقى موجوداً بنفس القوة التي يوجد بها حالياً ـ ينطوي هذا الجهد على زمن غير محدود.

القضية 9

تسعى النفس، من حيث أن لديها أفكاراً واضحةً متميّزةً، وأيضاً من حيث أن لديها أفكاراً مختلطةً، إلى الاستمرار في وجودها لمدة غير محددة، وهي تعي سعيها ذاك.

البرهان

تتألف ماهية النفس من أفكار تامة وأخرى غير تامة (مثلما بيّنا

في القضية 3)، وبالتالي (القضية 7) فهي تبذل جهداً من أجل الاستمرار في وجودها من حيث أن لديها هذه الأفكار أو تلك، وذلك (القضية 8) لمدة غير محددة. ولما كانت النفس من جهة أخرى (القضية 23، الباب II) تعي ذاتها حتماً بواسطة أفكار انفعالات الجسم، فهي (القضية 7) إذاً تعي جهدها ذاك.

حاشية

إذا تعلق هذا الجهد بالنفس وحدها سُمّي إرادة (voluntas)، وإذا تعلق بالنفس والجسم معاً سمّي **شهوة** (Appetitus)، فالشهوة إذاً ليست غير ماهية الإنسان بالذات، التي ينتج عنها بالضرورة ما يساعد على حفظها وما يتحتم على الإنسان القيام به. ثم إنه لا يوجد أي فرق بين الشهوة (Appetitum) والرغبة (Cupiditatem) عدا أن الرغبة تتعلق عموماً بالإنسان من حيث إنه يعي شهواته، ولذلك يمكن تعريفها كما يلي: «الرغبة هي الشهوة المصحوبة بوعي ذاتها».

لقد غدا من الثابت إذاً، من خلال كل ما تقدم، أننا لا نسعى إلى شيء ولا نريده ولا نشتهيه ولا نرغب فيه لكوننا نعتقده خيراً، بل نحن، على العكس من ذلك، نعتبره خيراً لكوننا نسعى إليه ونريده ونشتهيه ونرغب فيه.

القضية 10

لا يمكن للفكرة التي تنفي وجود جسمنا أن تكون قائمةً في النفس، بل هي مناقضة لها.

البرهان

لا يمكن للشيء الذي يستطيع تحطيم جسمنا أن يكون موجوداً فيه (القضية 5)، ولا يمكن لفكرة هذا الشيء أن تكون موجودةً في الله من حيث أن لديه فكرة جسمنا (لازمة القضية 9، الباب II)،

بمعنى (القضيتان11 و13، الباب II) أنه لا يمكن لفكرة هذا الشيء أن تكون موجودةً في النفس، بل على العكس، لما كان (القضيتان 11 و13، الباب II) ما يؤلف أولاً ماهية النفس إنما هو فكرة الجسم الموجود بالفعل، فإن الشيء الأول والرئيسي في النفس هو النزوع (القضية 7) إلى إثبات وجود جسمها، وهكذا فالفكرة التي تنفي وجود جسمنا إنما هي مناقضة للنفس. . . إلخ.

القضية 11

كل ما يزيد في قدرة الجسم على الفعل أو ينقص منها، ويساعدها أو يعوقها، إنما فكرته تزيد في قدرة النفس على التفكير أو تنقص منها، وتساعدها أو تعوقها.

البرهان

هذه القضية بديهية بالنظر إلى القضية 7 من الباب II، أو كذلك بالنظر إلى القضية 14 من الباب II.

حاشية

لقد تبيّنا إذاً أن النفس تخضع، عندما تكون منفعلةً، لتغيرات كبيرة، وأنها تنتقل تارةً إلى كمال أعظم وطوراً إلى كمال أقل، وتفسر لنا هذه الانفعالات انفعالي الفرح والحزن. وفي ما يلي، أعني إذاً **بالفرح** (Laetitia) الانفعال الذي تنتقل به النفس إلى كمال أعظم، **وبالحزن** (Tristitia) الانفعال الذي تنتقل به إلى كمال أقل. ثم إني أطلق على انفعال الفرح، عندما يتعلق بالنفس والجسم معاً، لفظ **الدغدغة** (Titillatio) أو **البهجة** (Hilaritas)، وعلى انفعال الحزن لفظ **الألم** (Dolor) أو **الكآبة** (Melancholia). بَيد أنه لابد من الإشارة إلى أن **الدغدغة** و**الألم** يتعلقان بالإنسان عندما تتأثر بعض أجزائه أكثر من غيرها، **والبهجة** و**الكآبة** عندما تتأثر كل الأجزاء على حد سواء. أما

الرغبة، فلقد فسرت ماهيتها في حاشية القضية 9، وإني لا أسلم بأي انفعال أصلي عدا هذه الانفعالات الثلاثة، وسأبيّن لاحقاً أن الانفعالات الأخرى تتولد عنها الثلاثة. إلا أنه يستحسن، قبل المواصلة، أن أشرح بأكثر إسهاب القضية 10 من هذا الباب، حتى نفهم بأكثر وضوح في أي حال تكون فكرة ما مناقضةً لفكرة أخرى.

لقد بيّنا في حاشية القضية 17 من الباب II أن الفكرة المؤلفة لماهية النفس تنطوي على وجود الجسم طالما كان هذا الجسم موجوداً. ثم إنه ينتج عما أوضحنا في لازمة القضية 8 من الباب II وفي حاشيتها، أن الوجود الحالي لأنفسنا إنما يلزم فقط عن كون النفس تنطوي على الوجود الفعلي للجسم. ولقد بيّنا أخيراً أن قوّة النفس التي تتخيل الأشياء وتتذكرها إنما تلزم هي أيضاً (القضيتان 17 و18، الباب II، مع حاشيتهما) عن كون النفس تنطوي على الوجود الفعلي للجسم. ويترتب على ذلك أن الوجود الحالي للنفس وقوة خيالها يزولان حالما تكف النفس عن إثبات الوجود الحالي للجسم. ولكن السبب الذي يجعل النفس تكف عن إثبات وجود الجسم هذا لا يمكنه أن يكون النفس ذاتها (القضية 4)، ولا هو كون الجسم قد انتهى وجوده: ذلك لأن (القضية 6، الباب II) السبب الذي يجعل النفس تثبت وجود الجسم ليس أنه بدأ في الوجود، وعلى ذلك فليس ما يجعل النفس تنقطع عن إثبات وجود الجسم أنه لم يعد موجوداً، بل (القضية 8، الباب II) ينتج ذلك عن فكرة أخرى تنفي الوجود الحالي للجسم، وبالتالي الوجود الحالي للنفس، وهي تبعاً لذلك فكرةً مناقضةً للفكرة المؤلفة لماهية النفس.

القضية 12

تسعى النفس، بقدر ما تستطيع، إلى تخيّل ما ينمّي قدرة الجسم على الفعل أو يساعدها.

البرهان

طالما كان الجسم البشري متأثراً بطريقة تنطوي على طبيعة جسم خارجي، فإن النفس البشرية ستنظر إلى هذا الجسم على أنه حاضر (القضية 17، الباب II)، وعلى ذلك (القضية 7، الباب II) فطالما كانت النفس البشرية تنظر إلي جسم خارجي على أنه حاضر، أي طالما كانت تتخيله (نفس القضية 17، الحاشية) فإن الجسم البشري سيكون متأثراً بطريقة تنطوي على طبيعة ذلك الجسم الخارجي. وبناءً على ذلك فطالما كانت النفس تتخيل ما ينمي قدرة جسمنا على الفعل أو يساعدها، فإن الجسم سيكون متأثراً بطرق تنمي قدرته على الفعل أو تساعدها (المصادرة 1)، وتبعاً لذلك (القضية 11) فإن قدرة النفس على التفكير ستزداد أو تساعد. وبالتالي (القضية 6 أو 9) فإن النفس تسعى، بقدر ما تستطيع، إلى تخيل شيء كهذا.

القضية 13

عندما تتخيل النفس ما يُضعف قدرة الجسم على الفعل أو يعوقها فهي تسعى، بقدر ما تستطيع، إلى تذكر أشياء تستبعد وجود ما تتخيله.

البرهان

طالما كانت النفس تتخيل مثل هذا الشيء، فإن قدرة النفس والجسم ستضعف أو تعاق (كما أثبتنا في القضية السابقة)، إلا أنها ستبقى تتخيل هذا الشيء إلى أن تتخيل شيئاً آخر يستبعد وجوده الحاضر (القضية 17، الباب II)، بمعنى (كما سبق أن بيّنا) أن قدرة النفس والجسم ستضعف أو تُعاق إلى أن تتخيل النفس شيئاً آخر يستبعد وجود ذلك الذي تتخيله، وعلى هذا فهي ستسعى (القضية 9، الباب III)، بقدر ما تستطيع، إلى تخيل هذا الشيء الآخر أو إلى تذكره.

لازمة

يترتب على ذلك أن النفس تنفر من تخيل كل ما يضعف أو يعوق قدرتها الخاصة وقدرة الجسم على الفعل.

حاشية

ومن هذا المنطلق ندرك بوضوح معنى **الحب والكراهية** .**إن الحب** (Amor) ليس إلا **اللذة المصحوبة بفكرة علّة خارجية**، **والكراهية** (Odium) ليست إلا **الألم المصحوب بفكرة علّة خارجية**.

ثمّ إننا نرى أن من يحب يسعى بالضرورة إلى تملك موضوع حبه واستبقائه، بينما يسعى من يكره إلى إقصاء موضوع كرهه والقضاء عليه. لكن سأتوسع لاحقاً في بحث كل ذلك.

القضية 14

إذا تأثرت النفس مرةً بانفعالين اثنين في نفس الوقت، فهي ما إن تتأثر في ما بعد بأحدهما حتى تتأثر أيضاً بالآخر.

البرهان

إذا تأثر الجسم البشري مرةً أولى وفي نفس الوقت بجسمين اثنين معاً، فما إن تتخيل النفس فيما بعد أحدهما حتى تتذكر الآخر فوراً (القضية 18، الباب II). ولكن تخيلات النفس تشير إلى انفعالات جسمنا، لا إلى طبيعة الأجسام الخارجية (اللازمة 2 للقضية 16، الباب II)، وعليه فإذا تأثر الجسم مرة، وبالتالي إذا تأثرت النفس، بانفعالين اثنين في نفس الوقت، فحالما يتأثران فيما بعد بأحدهما سيتأثران بالآخر.

القضية 15

يمكن لأي شيء من الأشياء أن يكون، عَرَضاً، سبباً في الفرح أو الحزن أو الرغبة.

البرهان

لنفرض النفس متأثرة في ذات الوقت بانفعالين اثنين، أحدهما لا ينمي قدرتها على الفعل ولا يضعفها، والثاني إما ينميها وإما يضعفها (راجع المصادرة 1). ومن البديهي، انطلاقاً من القضية السابقة، أنه إذا ما تأثرت النفس فيما بعد بالانفعال الأول بفعل علّة منتجة له حقاً ـ وهو انفعال (حسب الفرضية) لا ينمي بذاته قدرة النفس على التفكير ولا يضعفها ـ فهي ستتأثر فوراً بالانفعال الثاني الذي ينمي قدرة النفس على التفكير أو يضعفها، أعني (حاشية القضية 11) أنها ستشعر بالفرح أو الحزن، وبناءً على ذلك فإن الشيء المتسبب في الانفعال الأول سيكون، ليس بذاته، وإنما عرضاً، سبباً في الفرح أو الحزن. ويمكن أن نتبيّن بسهولة وبنفس الطريقة أن هذا الشيء قد يكون عرضاً، سبباً في الرغبة.

لازمة

إن مجرد اعتبارنا لشيء من الأشياء بينما نكون في حالة من الفرح أو الحزن ـ مع أن هذا الشيء ليس العلّة الفاعلة لهذه الحالة ـ قد يجعلنا نحبه أو نكرهه.

البرهان

إن ذلك يكفي حقاً كي (القضية 14) تشعر النفس، عند تخيلها لهذا الشيء في ما بعد، بانفعال الفرح أو الحزن، أي (حاشية القضية 11) كي تنمو قدرة النفس والجسم أو تضعف... إلخ، وبالتالي (القضية 12) كي ترغب النفس في تخيل ذلك الشيء أو (لازمة القضية 13) تأباه، أعني (حاشية القضية 13) كي تحبه أو تكرهه.

حاشية

وبناءً عليه نفهم كيف يحدث أن نحب بعض الأشياء أو نكرهها دون أي سبب معلوم، وإنما يكون ذلك، كما يقال، بالتعاطف

(sympathia) أو النفور (antipathia) فحسب. وينبغي أن نضيف أيضاً تلك الأشياء التي تفرحنا أو تحزننا لمجرد وجود شبه بينها وبين أشياء تحدث فينا عادةً نفس المشاعر، كما سأبيّن ذلك في القضية الموالية. إني أعلم جيداً أن المؤلفين الذين كانوا أول من أدرج عبارَتي التعاطف والنفور إنما يريدون الإشارة بذلك إلى بعض الكيفيات الخفية للأشياء، لكن أعتقد أنه بوسعنا أيضاً أن نشير بهاتين الكلمتين إلى كيفيات واضحة ومعلومة.

القضية 16

يكفي أن نتخيل وجود تشابه بين شيءٍ من الأشياء وموضوع يولّد في النفس عادةً الشعور بالفرح أو الحزن ـ وعلى الرغم من أنّ وجه التشابه بينهما ليس علّةً فاعلةً لهذين الشعورين ـ حتى نحب هذا الشيء أو نكرهه.

البرهان

لقد صاحبنا شعور بالفرح أو الحزن لما اعتبرنا في الموضوع ذاته (حسب الفرضية) وجه الشبه بينه وبين الشيء، وبناءً عليه (القضية 14) فعندما تنطبع في النفس صورة وجه الشبه، فهي ستشعر حالاً بأحد ذينك الانفعالين، وهكذا سيكون الشيء الذي ندرك فيه وجه الشبه سبباً بالعرض (القضية 15) في الفرح أو الحزن، وبالتالي (بناءً على اللازمة السابقة) سنحب هذا الشيء أو نكرهه، رغم أن وجه الشبه الذي بينه وبين الموضوع ليس هو العلّة الفاعلة لهذين الانفعالين.

القضية 17

إذا تخيلنا وجود تشابه بين شيء يولّد فينا عادةً الشعور بالحزن، وشيء آخر يولّد فينا عادةً شعوراً بالفرح من نفس الدرجة، فإننا سنكره هذا الشيء ونحبه في نفس الوقت.

البرهان

فعلاً، إن هذا الشيء هو بذاته (حسب الفرضية) سبب في الحزن، و(حاشية القضية 13) لما كنا نتخيله بحزن فنحن سنكرهه، وعلاوةً على ذلك، لما كان يوجد بعض الشبه بين هذا الشيء وشيء آخر يولّد فينا عادةً الشعور بالفرح بنفس الدرجة، فإننا سنندفع في حبه بنفس الدرجة من الفرح (القضية السابقة)، وإذّاك سنكرهه ونحبه في آن واحد.

حاشية

تُسمّى حالة النفس هذه، التي تتولّد من انفعالين متناقضين، **تقلّب النفس** (animi fluctuatio)، ونسبة هذه الحالة إلى الانفعال كنسبة الشك إلى الخيال (انظر حاشية القضية 44، الباب II)، ولا يعدو الفرق بين تقلّب النفس والشك إلا أن يكون فرقاً في الدرجة لا غير.

ولكن لابد من ملاحظة أنني، إذا كنت في القضية السابقة قد استنتجت تقلبات النفس من أسباب تنتج بذاتها أحد الانفعالين، وتُنتج الآخر عرضاً، فلقد قمت بذلك لأن القضايا السابقة كانت تجعل الاستنتاج بهذه الصورة أمراً سهلاً، ولكنني لا أنكر أنه غالباً ما تنشأ تقلبات النفس عن موضوع يكون علةً فاعلةً لكلا الانفعالين، إذ يتركب الجسم البشري (المصادرة 1، الباب II) من عدد كبير جداً من الأفراد تختلف طبيعة بعضهم عن بعض، وبناءً على ذلك فإنه (انظر البديهية 1 التي تأتي بعد المأخوذة 3 الموالية للقضية 13، الباب II) يمكنه أن يتأثر بجسم واحد بطرق كثيرة ومتنوعة جداً، ومن جهة أخرى، لما كان بوسع نفس الشيء أن يتأثر بطرق شتى، فإنه بوسعه أيضاً أن يؤثر في جزء واحدٍ من الجسم بطرق عديدة ومتنوعة. وهكذا ندرك بسهولة أنه يمكن لموضوع واحد أن يكون علّةً لانفعالات متعددة ومتناقضة.

القضية 18

تُحدث صورة شيء ماضٍ أو مستقبل، في الإنسان، نفس الشعور بالفرح أو الحزن الذي تحدثه صورة شيء حاضرٍ.

البرهان

طالما كان الإنسان متأثراً بصورة شيء ما، فهو سينظر إلى هذا الشيء على أنه حاضر، حتى لو كان غير موجود (القضية 17، الباب II، مع لازمتها)، ولن يتخيله كشيء ماض أو مستقبل إلا إذا ما اقترنت صورته بصورة الزمن الماضي أو المستقبل (انظر حاشية القضية 44، الباب II)، وتكون صورة شيء ما، إذا ما اعتُبرت في ذاتها، هي هي، سواء أضيفت إلى الزمن المستقبل أو الماضي أو إلى الزمن الحاضر، أعني (لازمة القضية 16، الباب III) أن حالة الجسم، أو انفعاله، هي هي، سواء كانت الصورة صورة شيء ماض أو مستقبل أو صورة شيء حاضر، ومن ثم فإن الشعور بالفرح والحزن سيكون هو هو سواء كانت الصورة صورة شيء ماض أو مستقبل أو صورة شيء حاضر.

حاشية 1

أتحدث هنا عن شيء ماض أو مستقبل باعتبار أن هذا الشيء قد أثّر فينا أو سيؤثّر، وعلى سبيل المثال باعتبار أننا رأيناه أو سنراه، وأنه جدد قوتنا أو سيجدد، وأنه ألحق بنا ضرراً أو سيُلحق... إلخ. ومن جهة تخيلنا له هكذا فنحن نثبت وجوده، بمعنى أن الجسم لا يحس بأي انفعال يستبعد وجود الشيء، وبالتالي (القضية 17، الباب II) فإن الجسم يتأثر بصورة هذا الشيء كما لو كان حاضراً. بَيد أنه لما كان يحدث في أغلب الأحيان لأولئك الذين لهم تجارب كثيرة، وطالما أنهم ينظرون إلى شيء ما على أنه آتٍ أو على أنه قد مضى،

أن يبقوا في حالة تردد ويشكوا في مآل ذلك الشيء (انظر حاشية القضية 44، الباب II)، فإنه يترتب على ذلك أن الانفعالات المتولدة من مثل هذه الصور ليست ثابتةً حقاً، بل يطرأ عليها الاضطراب بفعل صور أشياء مخالفة، إلى أن يتم التحقق من مآل الشيء.

حاشية 2

إن ما تقدم سيسمح لنا بإدراك معنى **الأمل** و**الخشية** و**الأمن** و**اليأس** و**الانشراح** و**الحسرة**. **إن الأمل** (Spes) لا يعدو أن يكون **فرحاً غير قارّ يتولّد من صورة شيء مستقبل أو ماض نشك في عاقبته**. أما **الخشية** (Metus) فهي، على العكس، **حزن غير قارّ يتولّد أيضاً من صورة شيء مشكوك فيه**. وإذا جرّدنا الآن هذه الانفعالات من الشك، فإن **الأمل** سيتحول إلى **أمنٍ** (Securitas) **والخشية** إلى **يأس** (Desperatio)، أعني إلى **فرح أو حزن متولد من صورة شيء أحدث فينا الخشية أو الأمل**. ثم إن **الانشراح** (Gaudium) فرح متولد من صورة شيء ماض كنا نشك في عاقبته. والحسرة (Conscientiae morsus)، أخيراً، **حزن مناقض للانشراح**.

القضية 19

من تخيّل هلاك ما يحب، كان حزيناً، ومن تخيّله محفوظاً، كان مسروراً.

البرهان

تجدّ النفس، بقدر ما في وسعها، في تخيل ما ينمي قدرة الجسم على الفعل أو يساعدها (القضية 12)، أي (حاشية القضية 13) في تخيل ما تحب. وبما أن ما يثبت وجود الشيء يكون عوناً للمخيلة، بينما ما ينفيه يكون عائقاً لها (القضية 17، الباب II) فإن صور الأشياء التي تثبت وجود الشيء المعشوق تساعد جُهد النفس

الذي تبذله من أجل تخيل هذا الشيء، أي (حاشية القضية 11) أنها تُفرح النفس، وعلى العكس، إن الأشياء التي تنفي وجود الشيء المعشوق تعوق ذلك الجهد الذي تبذله النفس، أي (نفس الحاشية) أنها تحزنها. وبالتالي فمن تخيل هلاك ما يحب كان حزيناً... إلخ.

القضية 20

من تخيل هلاك ما يكره، كان مسروراً.

البرهان

تجدّ النفس (القضية 13) في تخيل ما يستبعد وجود الأشياء التي تضعف من قدرة الجسم على الفعل أو تعوقها، أي (حاشية نفس القضية) أنها تجدّ في تخيل ما يستبعد وجود الأشياء التي تكرهها، وبناءً على ذلك فإن صورة الشيء الذي يستبعد وجود ما تكرهه النفس تكون عوناً لمجهود النفس ذاك، أي (حاشية القضية 11) أنها تفرحها. وبالتالي فمن تخيل هلاك ما يكره كان مسروراً.

القضية 21

من تخيل أن ما يحب يشعر بالفرح أو الحزن، شعر هو الآخر بالفرح أو الحزن، وتكون شدة هذين الانفعالين لدى العاشق بقدر ما تكون عليه لدى المعشوق.

البرهان

إن صورة الأشياء (كما بيّنا ذلك في القضية 19) التي تثبت وجود الشيء المعشوق تعاون النفس فيما تبذله من جهد لتخيل هذا الشيء. ولكن الفرح يثبت وجود الشيء الفرِح، وذلك بقدر ما يكون الشعور بالفرح أعظم، لأن الفرح (حاشية القضية 11) انتقال إلى كمال أعظم، وعليه تكون صورة فرح الشيء المعشوق عوناً للجهد

الذي تبذله نفس العاشق، أي (حاشية القضية 11) أنها تفرح العاشق، وذلك بقدر ما يكون هذا الشعور أعظم في الشيء المعشوق. كانت هذه النقطة الأولى.

وفضلاً عن ذلك، فعندما يكون شيء ما حزيناً فهو يهلك بوجه ما، وذلك بقدر ما يكون تأثره بالحزن أشد (نفس حاشية القضية 11)، وبالتالي (القضية 19) فإن الذي يتخيل أن من يحب يشعر بالحزن سيتأثر هو الآخر بهذا الشعور، وذلك بقدر ما يكون هذا الشعور أعظم في الشيء المحبوب.

القضية 22

إذا تخيلنا أن شخصاً ما يُفرح الشيء الذي نحب، شعرنا نحوه بالحب. وعلى العكس، إذا تخيلناه يحزنه، شعرنا نحو بالكره.

البرهان

إن من يفرح الشيء الذي نحب أو يحزنه، يفرحنا أيضاً أو يحزننا، ذلك أننا نتخيل الشيء الذي نحب متأثراً بذلك الفرح أو الحزن (القضية السابقة). ولما كنا نفترض أن ذلك الفرح أو الحزن يقترن بفكرة علّة خارجية، فكلما (حاشية القضية 13) تخيلنا أن شخصاً ما يُفرح الشيء الذي نحب أو يحزنه، شعرنا نحو هذا الشخص بالحب أو الكره.

حاشية

تبيّن القضية 21 ما معنى **الشفقة** (commiseratio) ويمكن تعريفها بأنها **الحزن المترتب عن حصول مكروه للغير.** أما الفرح المترتب عن حصول الخير للغير فإني لاَ أعلم ما هو الإسم الذي ينبغي أن نطلقه عليه. وسأسمي **استحساناً** (favor) **حبنا لمن أحسن إلى غيره، واستياءً** (Indignatio) **كرهنا لمن أساء إلى غيره.** وأخيراً يجب أن نلاحظ أننا

لا نشفق فقط على الشيء الذي أحببناه (كما بيّنا ذلك في القضية 21) بل أيضاً على الشيء الذي لم نشعر نحوه بأي نوع من الانفعال، شريطة أن نرى فيه شيئاً مماثلاً لنا (كما سأبيّن ذلك فيما يلي). وبناءً عليه فإننا سنستحسن أيضاً من أحسن إلى أمثالنا وسنسخط على من أساء إليهم.

القضية 23

من تخيل ما يكره متأثراً بالحزن، كان مسروراً، وعلى العكس فإنه يكون حزيناً إذا تخيله متأثراً بالفرح، ويكون كل من هذين الانفعالين أعظم أو أقل كلما كان الانفعال المقابل أعظم أو أقل في الشيء المكروه.

البرهان

عندما يتأثر شيء كريه (odiosa) بانفعال الحزن، فهو يهلك بوجه ما، ويكون هلاكه أكثر بقدر ما يكون متأثراً بحزن أشد (حاشية القضية 11). وعلى ذلك (القضية 20) فمن تخيل ما يكره متأثراً بالحزن، شعر بالانفعال المقابل الذي هو الفرح، ويكون فرحه أشد كلما تخيل الشيء الكريه متأثراً بحزن أشد، كانت هذه النقطة الأولى. أما الآن، فالفرح يثبت وجود الشيء الفرح (نفس حاشية القضية 11) وذلك بقدر ما يُتصور هذا الفرح فرحاً أعظم وإذا تخيل شخص ما أن الشيء الذي يكره متأثر بالحزن، فإن تخيله هذا (القضية 13) سيكون عائقاً لجهده، أي (حاشية القضية 11) أنه سيشعر بالحزن.

حاشية

لا يمكن لهذا الفرح أن يكون أبداً فرحاً ثابتاً ولا يتخلله صراع داخلي، ذلك أننا (كما سأبيّن ذلك في القضية 27) إذا تخيلنا شيئاً مماثلاً لنا متأثراً بانفعال الحزن، كان لابد أن نحزن لهذا الأمر بوجه

ما، والعكس بالعكس إذا تخيلناه متأثراً بالفرح. لكن موضوع اهتمامنا هنا هو الكراهية فحسب.

القضية 24

إذا تخيلنا أن شخصاً ما يُفرح شيئاً نكرهه، شعرنا نحو هذا الشخص بالكراهية، وعلى العكس، إذا تخيلنا أنه يحزنه، شعرنا نحوه بالحب.

البرهان

لا يختلف برهان هذه القضية عن برهان القضية 22 السابقة.

حاشية

تعود انفعالات الكره هذه وما شابهها إلى الحسد (Invidia) الذي لا يعدو أن يكون إلا **الكراهية ذاتها باعتبارها تهيء الإنسان لكي يبتهج لِما يصيب غيره من سوء ويحزن لما يلحقه من خير.**

القضية 25

إننا نجدّ في أن نثبت لأنفسنا وللشيء المحبوب كل ما نتخيل أنه يفرحنا أو يفرحه، وعلى العكس، في أن ننفي كل ما نتخيل أنه يحزننا أو يحزنه.

البرهان

إن ما نتخيل أنه يفرح الشيء المحبوب أو يحزنه، يفرحنا أيضاً أو يحزننا (القضية 21). ولما كانت النفس (القضية 12) تسعى، بقدر ما تستطيع، إلى تخيل الأشياء التي تفرحنا، أي (القضية 17، الباب II، وحاشيتها) أن تنظر إليها على أنها حاضرةً، وتسعى، على العكس من ذلك (القضية 13)، إلى نفي وجود الأشياء التي تحزننا، فإننا نجد إذاً في أن نثبت لأنفسنا وللشيء المحبوب كل ما نتخيل أنه يفرحنا أو يفرحه والعكس بالعكس.

القضية 26

إننا نجدّ في أن ننسب إلى الشيء الذي نكرهه كل ما نتخيل أنه يحزنه، وعلى العكس، في أن ننفي عنه كل ما نتخيل أنه يفرحه.

البرهان

تلزم هذه القضية عن القضية 23، مثلما تلزم القضية السابقة عن القضية 21.

حاشية

نرى بهذه الصورة أنه قد يحدث بسهولة للإنسان أن يقيم وزناً لنفسه أو للشيء المحبوب أكثر مما يستحقان، وعلى العكس، أن لا يقدّر الشيء المكروه حق قدره. ويسمى هذا التخيل، إذا تعلق بالشخص الذي يقيم لنفس أكثر وزناً مما يستحق، **زهواً** (Superbia)، وهو ضرب من الهذيان، إذ يحلم الإنسان، وعيناه مفتوحتان، أنه يقدر على كل ما يدركه بخياله وحده، ومن ثم فهو ينظر إليه على أنه شيء واقعي ويعجب بقدرته تلك، بينما تجده لا يستطيع تخيل ما ينفي وجود ذلك الشيء وما يحد من قدرة فعله الخاصة. الزهو إذاً **فرح ناجم عن كون الإنسان يقيم لنفسه أكثر وزناً مما يستحق. أما الفرح الناجم عن كون الإنسان يقيم لغيره أكثر وزناً مما يستحق** فهو يسمى **إفراط التقدير** (Existimatio)، وأخيراً يسمى **الفرح الناجم عن كون الإنسان لا يقدّر غيره حق قدره استهانة** (Despetus).

القضية 27

إذا تخيلنا أن شيئاً مماثلاً لنا لا نشعر حياله بأي نوع من الانفعال قد تأثر بانفعال ما، فإننا سنتأثر لأجل ذلك بانفعال مماثل.

البرهان

إن صور الأشياء (Rerum imagines) هي انفعالات الجسم

البشري التي تصور لنا أفكارها الأجسام الخارجية على أنها حاضرة (حاشية القضية 17، الباب II)، أي (القضية 16، الباب II) التي تنطوي أفكارها على طبيعة جسمنا وفي نفس الوقت على الطبيعة الحاضرة لجسم خارجي. وعلى ذلك فإذا كانت طبيعة جسم خارجي مماثلة لطبيعة جسمنا، فإن فكرة الجسم الخارجي الذي نتخيله ستنطوي على انفعال من انفعالات جسمنا مماثل لانفعال الجسم الخارجي، وبالتالي فإذا تخيلنا أن شخصاً مماثلاً لنا متأثر بانفعال ما، فإن تخيلنا هذا سينطوي على انفعال من انفعالات جسمنا مماثل لذلك الانفعال. وإذّاك يكفي أن نتخيل أن شيئاً مماثلاً لنا يشعر بانفعال ما حتى نشعر بانفعال مماثل لانفعاله. أما إذا كنا، على العكس من ذلك، نكره شيئاً مماثلاً لنا، فإننا سنشعر (القضية 23)، بقدر كرهِنا له، بانفعال معاكس، لا بانفعال مماثل.

حاشية

إذا تعلق تماثل الانفعالات هذا بانفعال الحزن، سُمي **شفقة** (راجع حاشية القضية 22)، أما إذا تعلق برغبةٍ ما فهو يغدو **منافسة** (Aemulatio)، والمنافسة لا تعدو إلا أن تكون **الرغبة في شيء من الأشياء، تتولد فينا لكوننا نتخيل أن كائنات أخرى مماثلة لنا ترغب في نفس الشيء.**

لازمة 1

إذا تخيلنا أن شخصاً لا نشعر نحوه بأي انفعال قد أفرح شيئاً مماثلاً لنا، شعرنا نحوه بالحب. وعلى العكس، إذا تخيلناه أحزنه، شعرنا نحوه بالكره.

البرهان

يُبرهن على ذلك بالقضية السابقة، مثلما وقعت البرهنة على القضية 22 بالقضية 21.

لازمة 2

إذا شعرنا نحو شيء بالشفقة، لن نستطيع أن نكرهه، بسبب ما ولده فينا بؤسه من الحزن.

البرهان

فعلاً، لو كنا نستطيع أن نكرهه، فإذّاك (القضية 23) سنفرح لحزنه، وهذا مناقض للفرضية.

لازمة 3

إذا ولد فينا شيء ما الشفقة، فإننا سنجد بقدر ما نستطيع في تخليصه من البؤس الذي هو فيه.

البرهان

إن ما يحزن الشيء الذي يولّد فينا الشفقة يحزننا بنفس النحو (القضية السابقة)، وبالتالي فإننا سنسعى إلى تذكر كل ما ينفي وجوده أو يحطمه (القضية 13،) أي (حاشية القضية 9) أننا سنرغب في تحطيمه أو سندفع إلى تحطيمه، وهكذا فإننا سنجد في تخليص الشيء الذي يولّد فينا الشفقة من البؤس الذي هو فيه.

حاشية

هذه الإرادة، أو هذا الميل إلى القيام بالخير، وهو ميل متولد عن شفقتنا على الشيء الذي نريد له الخير، هو ما يسمى **بالعطف** (Benevolentia)، وهكذا فإن **العطف** لا يعدو أن يكون **رغبة ناجمة عن الشفقة.**

وفي ما يتعلق **بالحب والكره** نحو من يحسن أو يسيء إلى الشيء الذي نتخيله مماثلاً لنا، فانظروا حاشية القضية 22.

القضية 28

كل ما نتخيل أنه يقود إلى الفرح فإنا نجدّ في الحصول عليه، وكل ما نتخيل أنه مناقض له أو يقود إلى الحزن فإنا نجدّ في إقصائه أو تحطيمه.

البرهان

إننا نجدّ، بقدر ما بوسعنا، في تخيل الشيء الذي يخيل إلينا أنه يقود إلى الفرح (القضية 12)، أعني (القضية 17، الباب II) أننا نجدّ، بقدر ما نستطيع، في النظر إليه على أنه حاضر، أي على أنه موجود بالفعل. لكن يوجد بالطبع بين قوة النفس أو الجهد الذي تبذله في التفكير وقوة الجسم أو الجهد الذي يبذله في الفعل تكافؤ وتزامن (كما يلزم ذلك بوضوح عن لازمة القضية 7 ولازمة القضية 11، من الباب II). إذاً فنحن نبذل قصارى جهدنا كي يوجد ذلك الشيء، أعني (الأمران سيان حسب حاشية القضية 9) أننا نميل إليه ونرغب فيه، كانت هذه النقطة الأولى. والآن فإذا تخيلنا أن ما نظنه داعياً إلى الحزن، أي (حاشية القضية 13) ما نكرهه، قد هلك، فإننا سنبتهج بذلك (القضية 20)، وهكذا فإننا سنسعى إلى تحطيمه (وفقاً للجزء الأول من هذا البرهان)، أي (القضية 13) إلى إبعاده عنا، حتى لا يكون حاضراً في منظورنا، كانت هذه النقطة الثانية. إذاً فكل ما يمكن أن يقود إلى الفرح... إلخ.

القضية 29

إنا نجدّ في القيام بكل ما نتخيل أن الناس[1] يُسرّون به، وننفر من القيام بما نتخيل أنه ينفّرهم.

(1) المقصود هنا وفي القضايا اللاحقة بالناس أولئك الذين لا نشعر حيالهم بأي نوع من الانفعال.

البرهان

إذا تخيلنا أن الناس يحبون شيئاً ما أو يكرهونه، فإننا لأجل ذلك سنحبه أو نكرهه (القضية 27)، أي (حاشية القضية 13) أن حضور هذا الشيء يسرنا أو يحزننا، وهكذا (القضية السابقة) فإننا سنسعى إلى القيام بكل ما نتخيل أن الناس يحبونه أو يُسرّون به... إلخ.

حاشية

يطلق على هذا المجهود الذي نبذله في القيام بشيء ما أو في الإمساك عنه، من أجل إعجاب الناس لا غير، اسم **الطموح** (Ambitio)، لا سيما إذا كنا نسعى إلى إعجاب العامة لدرجة أننا نقوم ببعض الأشياء أو نمتنع عنها على حسابنا الخاص أو على حساب غيرنا، وإلا فإنه يطلق عليه عادة اسم **الإنسانية** (Humanitas). ثم إني أسمي **مديحاً** (Laudem) الفرح الذي نشعر به عند تخيلنا للفعل الذي يقوم به الغير رغبة في إرضائنا، **وتوبيخاً** (Vituperiam) الحزن الذي نشعر به عندما نشمئز من فعل غيرنا.

القضية 30

إذا قام أحد بشيء ما وتخيل أنه قد أفرح به غيره، فهو سيشعر بفرح تصحبه فكرة ذاته كعلة، أي أنه سينظر إلى نفسه بفرح، وعلى العكس، إذا قام بشيء ما وتخيل أنه قد أحزن به غيره، فهو سينظر إلى نفسه بحزنٍ.

البرهان

إن من يتخيل أنه يُفرح الآخرين أو يُحزنهم يشعر بسبب ذلك (القضية 27) بالفرح أو الحزن. ولمّا كان الإنسان (القضيتان 17 و23، الباب II) يعي ذاته من خلال الانفعالات التي تدفعه إلى الفعل، فإن

من يقوم بشيء ويتخيل أنه يُفرح به غيره سيشعر بالفرح وسيعي ذاته كعلة، أي أنه سينظر إلى نفسه بفرح، والعكس بالعكس.

حاشية

ما دام الحب فرحاً تصحبه فكرة علّة خارجية (حاشية القضية 13) والكره حزناً تصحبه أيضاً فكرة علّة خارجية، فهذا الفرح وهذا الحزن سيكونان إذاً ضرباً من الحب والكراهية. لكن لما كان الحب والكراهية يتعلقان بأشياء خارجية، فإننا سنشير هنا إلى هذين الانفعالين باسمين آخرين، وسنسمي **مجداً** (Gloriam) الفرح الذي تصحبه فكرة علة خارجية، **وخجلاً** (Pudorem) الحزن المقابل له، وذلك عندما يتولد الفرح والحزن عن اعتقاد المرء أنه قد وقع مدحه أو توبيخه، ومن جهة أخرى، سأسمي **رضى بالذات** (Acquiescentiam in se ipso) الفرح الذي تصحبه فكرة علة باطنية، **وندماً** (Paenitentiam) الحزن المقابل لهذا الفرح.

وبما أنه قد يحدث (لازمة القضية 17، الباب II) للفرح، الذي يخيل للمرء أنه ولّده في الآخرين، أن يكون مجرد وهم، و(القضية 25) أن يجدّ كل واحد في تخيل نفسه على نحوٍ ما يفرحه، فليس من المستبعد أن يكون ذو المجد مزهواً وأن يخيل إليه أن الجميع يستلطفونه في حين أنه لا يطاق من أحد.

القضية 31

إذا تخيلنا أن شخصاً يحب أو يكره أو يرغب في الشيء الذي نحبه أو نكرهه أو نرغب فيه، فإن حبنا... إلخ، سيصبح من أجل ذلك أكثر رسوخاً. أما إذا تخيلنا أنه ينفر مما نحب، أو العكس، فإننا سنشعر بالانفعال الذي يُسمى تقلب النفس (animi fluctuationem).

البرهان

إذا تخيلنا أن شخصاً يحب شيئاً ما، فإننا لأجل ذلك سنحب هذا الشيء (القضية 27). ولكننا نفترض هنا أننا نحب هذا الشيء بقطع النظر عن ذلك. وإذّاك فإن هذا الحب سيجد دعماً من قبل علة جديدة، وبالتالي فإننا بموجب ذلك سنحب الشيء الذي نحبه بأكثر ثبات. وإذا تخيلنا الآن أن شخصاً ينفر من شيء ما، فإننا سننفر من هذا الشيء (نفس القضية). أما إذا افترضنا أننا في تلك اللحظة نحب هذا الشيء فإننا سنشعر نحوه في نفس الوقت بالحب والنفور، أي (حاشية القضية 17) أننا سنشعر بالانفعال المسمى تقلب النفس.

لازمة

ينتج عن ذلك وعن القضية 28 أن كل امرئٍ يجدّ، بقدر ما في وسعه، في أن يحب الجميع ما يحب، وأن يكرهوا ما يكره، ومن هنا جاء قول الشاعر:

«نحن عشاق، وديدننا الأمل والخشية معاً، فمِن حديدٍ هو ذلك من أحب بترخيصٍ من غيره».

حاشية

هذا المجهود الذي نبذله من أجل أن يوافقنا كل إنسان فيما نحب ونكره هو، في الواقع، الطموح (انظر حاشية القضية 29)، وبهذه الصورة نرى أن كل إنسان يرغب بالطبع أن يعيش الآخرون وفقاً لمزاجه الخاص، ولما كان لجميع الناس نفس الرغبة، فإنهم يعرقلون بعضهم البعض، فيفضي بهم الأمر إلى الكراهية المتبادلة، نظراً إلى سعيهم جميعاً إلى أن يكونوا محل حب الجميع وثنائهم.

القضية 32

إذا تخيلنا أن شخصاً ينعم بشيء لا يمكن أن يكون بحوزة أكثر من واحد، فإننا سنبذل قصارى جهدنا كي نخرجه من حوزته.

البرهان

يكفي أن نتخيل أن شخصاً ينعم بشيء ما (القضية 27 مع حاشيتها الأولى) حتى نحب هذا الشيء ونرغب في الاستمتاع به. وبما أننا (حسب الفرضية) نتخيل أن ما يعرقلنا هو ذلك الشخص الذي ينعم بالشيء، فإننا سنبذل قصارى جهدنا (القضية 28) كي نخرجه من حوزته.

حاشية

وهكذا نرى أن للبشر عموماً استعداداً طبيعياً كي يشفقوا على البؤساء، ويحسدوا السعداء، وأن بغضهم لهؤلاء يكون (القضية السابقة) شديداً بقدر ما يكون حبهم أشد للشيء الذي يتخيلونه بحوزة غيرهم. ونرى، علاوة على ذلك، أن الخاصية التي في الطبيعة الإنسانية تجعلهم يشفقون على غيرهم هي نفسها التي تجعلهم يحسدون ويطمحون. وأخيراً، فلو شئنا أن نسأل التجربة لتبيّنا أنها تخبرنا بكل ذلك، ولا سيما إذا اعتبرنا طفولتنا الأولى والتجربة تثبت فعلاً أن الأطفال، نظراً إلى أن جسمهم يكون باستمرار في شبه حالة من التوازن، يضحكون أو يبكون لمجرد كونهم يرون أشخاصاً آخرين يضحكون أو يبكون، كما أنهم يرغبون فوراً في تقليد ما يفعله الآخرون أمامهم، وهم أخيراً يرغبون في كل ما يرون فيه مصدر متعة لغيرهم. ذلك أن صور الأشياء، كما سبق أن قلنا، هي انفعالات الجسم البشري ذاتها، أي الطرق التي يتأثر بها الجسم البشري بالأسباب الخارجية والتي تهيؤه لفعل هذا أو ذاك.

القضية 33

عندما نحب شيئاً مماثلاً لنا، فنحن نبذل قصارى جهدنا كي نجعله يحبنا بدوره.

البرهان

إذا كنا نحب شيئاً ما أكثر من غيره فإننا سنبذل كل ما بوسعنا كي نتخيله (القضية 12)، وبالتالي، إذا كان الشيء مماثلاً لنا فإننا سنسعى إلى إفراحه أكثر من غيره (القضية 29)، وبعبارة أخرى سنبذل قصارى جهدنا كي يشعر الشيء المحبوب بفرحٍ تصحبه فكرة ذاتنا نحن، أي (حاشية القضية 13) كي يحبنا بدوره.

القضية 34

بقدر ما يكون الشعور، الذي نتخيل أن الشيء المحبوب يكنه لنا، شعوراً عظيماً، فإن فخرنا بذلك يكون أعظم.

البرهان

إننا نبذل قصارى جهدنا (القضية السابقة) كي نجعل الشيء المحبوب يحبنا بدوره، أي (حاشية القضية 13) أن يشعر الشيء المحبوب بفرح تصحبه فكرة ذاتنا نحن. وعندئذ فبقدر ما يكون الفرح، الذي نتخيل أننا السبب في شعور الشيء به، فرحاً شديداً، فإن جهدنا يزداد حجماً، أي (القضية 11 مع حاشيتها) أن شعورنا بالفرح يكون أعظم. ولكن لما كان فرحنا ناجماً عن كوننا قد أفرحنا بعض أمثالنا فإننا سننظر إلى أنفسنا بفرح (القضية 30)، وعليه فبقدر ما يكون الشعور الذي نتخيل أن الشيء المحبوب يكنه لنا شعوراً عظيماً، فإن الفرح الذي نشعر به عند اعتبارنا لأنفسنا يكون أعظم، أي أن فخرنا بذلك يكون أعظم.

القضية 35

إذا تخيل شخص ما أن شخصاً آخر قد اكتسب مودة الشيء المحبوب وأن عُرى الصداقة بينهما قد أصبحت مماثلة لتلك التي

كانت تربطه بهذا الشيء لما كان ملكاً له وحده، أو أنها أوثق منها، فهو سيشعر نحو الشيء المحبوب ذاته بالكراهية، وسيحسد الشخص الآخر.

البرهان

بقدر ما يتخيل هذا الشخص أن الود الذي يكنه له الشيء المحبوب ود عظيم، فإن فخره بذلك سيكون أعظم (القضية السابقة)، أي أنه سيكون مبتهجاً (حاشية القضية 30)، فهو سيسعى إذاً (القضية 28)، بقدر ما يستطيع، إلى تخيل الشيء المحبوب متعلقاً به شديد التعلق، وسيزداد سعيه هذا أو ميله إذا تخيل أن شخصاً آخر يريد لنفسه الشيء ذاته (القضية 31). لكن إذا ما افترضنا أن هذا السعي أو الميل تعوقه صورة الشيء المحبوب ذاته مصحوبة بصورة الشخص الذي يقترن به الشيء المحبوب، فإن الشخص الأول (حاشية القضية11) سيشعر إذاً من أجل ذلك بحزنٍ تصحبه في نفس الوقت فكرةُ الشيء المحبوب بوصفها علة، وصورة الشخص الآخر، أي (حاشية القضية 13) أنه سيشعر في نفس الوقت بالكراهية نحو الشيء المحبوب ونحو هذا الشخص الآخر (لازمة القضية 15)، كما أنه سيحسد هذا الأخير (القضية 23) لكونه يستمتع بالشيء المحبوب.

حاشية

يطلق على هذه **الكراهية** للشيء المحبوب، إذا ما قارنها **الحسد**، اسم **الغيرة** (Zelotypia)، وهكذا فإن الغيرة ليست غير تقلب النفس الناتج عن تزامن الحب والكراهية واقترانهما بفكرة شخص آخر نكن له الحسد. ثم إن شدة هذه الكراهية للشيء المحبوب تكون بقدر الفرح الذي تعوّد الإنسان الغيور الشعور به بسبب الحب الذي كان هذا الشيء يبادله إياه، وأيضاً بقدر الشعور الذي يحس به تجاه الشخص الذي يتخيل أنه قد اكتسب مودة الشيء المحبوب. ذلك أنه

لو كان يكره هذا الشخص، فهو لأجل ذلك (القضية 24) سيكره الشيء المحبوب، لأنه يتخيل أن هذا الأخير يفرح الشخص المكروه، وأيضاً (لازمة القضية 15) لأنه مرغم على الربط بين صورة الشيء المحبوب وصورة الشخص المكروه. ولعل هذا ما يحدث عادةً في حب الرجل للمرأة، لأن من يتخيل حبيبته واهبةً نفسها لغيره يكون حزيناً، لا بسبب ما يعوق رغبته الخاصة فحسب، بل أيضاً لكونه لا يجد بدأ من ربط صورة الحبيبة بالأعضاء التناسلية للشخص الآخر وبإفرازاته، وهو لأجل ذلك سيمقت حبيبته، زد على ذلك أن الغيور لا تقابله حبيبته بنفس الحفاوة التي عودته بها، وهو سبب آخر يزيد في حزنه، كما سأبيّن ذلك فيما يلي.

القضية 36

من تذكر شيئاً سبق أن تمتع به ذات مرة فهو سيرغب في امتلاكه في نفس ظروف تمتعه به أول مرة.

البرهان

كل ما رآه الإنسان أثناء تمتعه بشيء ما سيكون (القضية 15)، عرضاً، سبباً في الفرح، وهو بالتالي (القضية 28) سيرغب في الفوز بكل ما رآه وبالشيء الممتع معاً، أي أنه سيرغب في امتلاك الشيء في نفس ظروف تمتعه به أول مرة.

لازمة

وعليه فإذا تفطن العاشق إلى غياب بعض هذه الظروف فإنه سيغتم.

البرهان

فعلاً، عندما يتفطن العاشق إلى غياب بعض الظروف، فهو يتخيل أن شيئاً ما يستبعد وجود الشيء المعشوق. ولما كان، بدافع

الحب، يرغب في هذا الشيء أو هذا الظرف (القضية السابقة)، فهو (القضية 19) سيحزن إذاً بوصفه يتخيله غائباً.

حاشية

يُسمى هذا الحزن من حيث علاقته بغياب الشيء المعشوق، **إحباطاً** (Desiderium).

القضية 37

تكون شدة الرغبة الناجمة عن الحزن أو الفرح، وعن الكراهية أو الحب، بقدر شدة الانفعال.

البرهان

يحدّ الحزن من قدرة الإنسان على الفعل أو يعوقها (حاشية القضية 11)، أي (القضية 7) أنه يحد من المجهود الذي يبذله الإنسان من أجل الاستمرار في وجوده أو يعوقه، وهكذا (القضية 5) فإن الحزن مناقض لهذا المجهود، وليست الغاية من وراء كل ما يبذله الإنسان الحزين من جهد غير إقصاء الحزن. ولكن (حسب تعريف الحزن) بقدر ما يكون الحزن شديداً، تكون قوة الفعل التي لابد أن يواجه بها الإنسان هذا الحزن قوةً عظيمةً، وبناءً على ذلك فبقدر ما يكون الحزن شديداً، تكون قوة الفعل التي بها يسعى الإنسان بدوره إلى إقصاء الحزن قوةً عظيمةً، أي (حاشية القضية 9) تكون الرغبة أو الشهوة التي يسعى بها إلى إقصاء الحزن رغبةً أو شهوةً عظيمةً. ثم، لما كان الفرح (نفس الحاشية القضية 11) يزيد في قدرة الإنسان على الفعل أو يكون لها عوناً، فإنه يسهل أن نبرهن بنفس الطريقة على أن الإنسان الذي يشعر بالفرح لا يرغب في غير المحافظة على هذا الشعور، وأن رغبته تكون شديدة بقدر ما يكون فرحه أشد. وأخيراً، فبما أن الكراهية والحب هما الشعور بالحزن والفرح لا غير، فإنه يتلو بوضوح أن شدة المجهود، أو الشهوة، أو

الرغبة المتولدة عن الكراهية أو الحب، تكون بقدر شدة الكراهية أو الحب.

القضية 38

إذا بدأ شخص يشعر بالكراهية نحو الشيء المحبوب، بحيث يزول الحب تماماً، فإن كرهه له سيكون، بدافع مكافئ، أشد مما لو لم يشعر نحوه بالحب إطلاقاً، وستكون شدته بقدر ما كان حبه في السابق أعظم.

البرهان

فعلاً، إذا بدأ شخص يشعر بالكراهية نحو الشيء المحبوب، فإن الشهوات التي سيكبتها تكون أكثر عدداً مما لو لم يعشق هذا الشيء من قبل، ذلك أن الحب هو الفرح (حاشية القضية 13) الذي يبذل الإنسان قصارى جهده (القضية 28) كي يحافظ عليه، ويكون ذلك (نفس الحاشية) بالنظر إلى الشيء المحبوب على أنه حاضر وبإدخال الفرح عليه (القضية 21) قدر المستطاع. ويكون جهده هذا (القضية السابقة) أعظم بقدر ما يكون حبه أعظم، وكذا الشأن بالنسبة إلى الجهد الذي يبذله من أجل أن يحبه الشيء المحبوب بدوره (القضية 33). ولكن هذه المساعي قد يعوقها الكره للشيء المحبوب (لازمة القضية 13، والقضية 23)، وعليه فإن العاشق (حاشية القضية 11) سيحزن أيضاً لهذا السبب وسيكون حزنه أشد بقدر ما كان حبه أعظم، بمعنى أنه، علاوة على الحزن الذي كان علة للكراهية، فإن حزناً آخر سينجم عن كونه كان عاشقاً للشيء، وبالتالي ستكون نظرته إلى الشيء المحبوب أكثر حزناً، أي (حاشية القضية 13) أنه سيشعر نحوه بكراهية أشد مما لو لم يسبق له أن أحبه، وستكون شدة هذه الكراهية بقدر ما كان حبه أعظم.

القضية 39

من كره شخصاً، سعى إلى الإساءة إليه، إلا إذا خشي أن يصيبه من جراء ذلك مكروه، وعلى العكس، من أحب شخصاً، سعى، بمقتضى نفس القانون، إلى الإحسان إليه.

البرهان

أن نكره شخصاً هو (حاشية القضية 13) أن نتخيل أنه سبب في الحزن، وبالتالي (القضية 28) فمن كان يكره شخصاً فهو سيسعى إلى إبعاده وتحطيمه. لكن إذا كان يخشى أن ينجر عن ذلك ما يزيد في حزنه أو (الأمران سيان) ما يصيبه بمكروه أعظم، وإذا كان يعتقد أنه بإمكانه أن يتجنب ذلك بالعدول عن الشر الذي يضمره لمن يكره، فهو سيرغب في العدول (نفس القضية 28) عن الإساءة إليه، وسيجدّ في ذلك (القضية 37) أكثر مما كان يجدّ في الإساءة إليه، بحيث تكون الغلبة لمسعاه هذا، كما أردنا إثباته. ويتم البرهان على الجزء الثاني بنفس النحو. إذاً فمن كان يكره شخصاً... إلخ.

حاشية

أعني هنا **بالخير** (bonum) كل نوع من أنواع الفرح، وأيضاً كل ما يقود إلى الفرح، ولا سيما كل ما يشبع الرغبة. وأعني **بالشر** (malum) كل نوع من أنواع الحزن، ولا سيما ما يحبط الرغبة. وفعلاً، لقد سبق أن بيّنا أعلاه (حاشية القضية 9) أننا لا نرغب في شيء لكوننا نعتقده خيراً بل، على العكس، إنا نسمه خيراً لكوننا نرغب فيه، ونسمي بالتالي شراً كل ما ينفرنا. وهكذا يحكم كل امرئ على الأشياء وفقاً لانفعاله الخاص، مقدّراً أيها جيد وأيها رديء، أيها أفضل وأيها أسوء والبخيل مثلاً يرى أن وفرة المال هي أفضل شيء، وأن الفقر أقبح شيء. أما الإنسان الطموح فهو لا يرغب في شيء

أكثر من المجد، ولا يخشى شيئاً أكثر من العار. ولا شيء يُفرح الحسود أكثر من شقاء الآخرين، ولا شيء يشقيه أكثر من سعادتهم. وعلى نحو ذلك يحكم كل إنسان، وفقاً لانفعاله الخاص، أن بعض الأشياء حسن أو قبيح، نافع أو غير نافع.

ثم إن ذلك الانفعال الذي يجعل الإنسان لا يريد ما يريد، أو يريد ما لا يريد، هو ما يُسمى **التخوف** (Timor)، **فالتخوف** إذاً ليس غير **الخشية من جهة كونها تجعل الإنسان يرضى بشر أقل تجنباً لشر يرى أنه لا مناص منه** (القضية 28) وإذا كان الشر الذي يتخوف منه هو **العار** (Pudor)، سمي التخوف عندئذ **حياءً** (Verecundia). وأخيراً، إذا كانت الرغبة في تجنب شر لاحق يعوقها التخوف من شر آخر، بحيث يصبح المرء لا يدري ماذا ينبغي أن يختار، فإنه يطلق آنذاك على الخشية اسم **الذهول** (Consternatio)، لاسيما إذا كان الشرّان موضوع التخوف شرّين عظيمين للغاية.

القضية 40

إن من يتخيل أن شخصاً آخر يكرهه، ويعتقد أنه لم يقترف ما يبرر هذا الكره، سيكرهه بدوره.

البرهان

إن من يتخيل أن شخصاً يشعر بالكراهية سيشعر هو الآخر بالكراهية (القضية 27)، أي (حاشية القضية 13) بحزنٍ تصحبه فكرة علةٍ خارجية. لكنه (حسب الفرضية) لا يتخيل أي علة لهذا الحزن، ما عدا الشخص الذي يكرهه، وعلى هذا الاعتبار فهو سيشعر، نظراً إلى تخيله أن شخصاً يكرهه، تصحبه فكرةُ هذا الشخص بحزنٍ، أي (نفس الحاشية) أنه سيكرهه.

حاشية

إذا تخيل أنه قد اقترف ما يُبرر الكراهية، فهو (القضية 30 وحاشيتها) سيشعر بالعار، لكن (القضية 25) يندر أن يحدث ذلك. ثم إن هذه الكراهية المتبادلة قد تنتج أيضاً عما يتبع الكراهية من جهد مبذول في سبيل الإساءة إلى الشخص المكروه (القضية 39) ومن تخيل إذاً أن شخصاً ما يكرهه فهو سينظر إليه على أنه علة للشر أو الحزن، وبهذه الصورة فهو سيشعر بالحزن أو الخشية المقترنة بفكرة الشخص الذي يكن له الكره منظوراً إليه كعلة، أي أنه، كما سبق القول، سيشعر هو الآخر بالكراهية.

لازمة 1

إن من يتخيل أن معشوقه يكن له الكراهية، سيبقى متردداً بين الحب والكراهية، إذ هو يجد نفسه مدفوعاً (القضية السابقة)، نظراً إلى تخيله أن الشخص الآخر يكرهه، إلى أن يبادله الكره، ولكنه (حسب الفرضية) مع ذلك يحبه، فهو سيبقى إذاً متردداً بين الحب والكراهية.

لازمة 2

إذا تخيل شخص ما أن شخصاً آخر قد أساء إليه بدافع الكراهية، وإذا لم يسبق له أن شعر نحوه بأي نوع من الانفعال، فهو سيسعى في الحال إلى معاملته بالمثل.

البرهان

إن من يتخيل أن شخصاً يكن له الكره، سيكرهه بدوره (القضية السابقة) و(القضية 26) سيحاول أن يتذكر كل ما من شأنه أن يُحزنه، بل (القضية 39) سيسعى جاداً في جعله يحس بالحزن. ولكن (حسب الفرضية) ما يتخيله قبل كلّ شيء هو نوع الإساءة التي لقيها هو نفسه، وبالتالي فهو سيسعى في الإبّان إلى معاملة الشخص الآخر بالمثل.

حاشية

يطلق على الجهد الذي نبذله في الإساءة إلى من نكره اسم **الغضب** (Ira)، ويطلق على الجهد الذي نبذله في مقابلة الشر بالشر اسم **الثأر** (Vindicta).

القضية 41

إن من يتخيل أن شخصاً آخر يحبه ويعتقد أنه لم يفعل ما من شأنه أن يجعله هكذا يحبه (وهو ما قد يحدث حسب لازمة القضية 15 والقضية 16)، فبدوره سيحبه.

البرهان

يُبرهن على هذه القضية على نحو برهان القضية السابقة التي أدعو أيضاً إلى مراجعة حاشيتها.

حاشية

إذا اعتقد أنه قد قام حقاً بما يجلب له المحبة فهو سيعتز بذلك (القضية 30 مع حشايتها)، وهذه الحالة هي (القضية 25) أكثر الحالات تواتراً، ولقد سبق أن قلنا إن العكس هو الذي يحدث عندما يتخيل شخص ما أن شخصاً آخر يكرهه (حاشية القضية السابقة). أما ذلك الحب المتبادل وما يلزم عنه من جهد في سبيل الإحسان إلى الشخص الذي يحبنا ويجدّ (نفس القضية 39) في الإحسان إلينا، فهو يُسمى **إمتِناناً** أو **عرفان الجميل** (Gratia seu Gratitudo)، يبدو إذاً أن البشر أَميَل إلى الانتقام، منهم إلى القيام بالمعروف.

لازمة

إن من يكره شخصاً ويتخيل أن هذا الشخص يقابل كرهه بالحب، سيكون متردداً بين الكراهية والحب. ويُبرهَن على ذلك على نحو برهان اللازمة الأولى للقضية السابقة.

حاشية

إذا كان الرجحان للكراهية، فهو سيسعى إلى الإساءة إلى الشخص الذي يكن له الحب ويُسمى هذا الانفعال **قسوة** (Crudelitas)، خاصةً إذا بدا أن العاشق لم يقترف ما يبرر الكراهية.

القضية 42

من أحسن إلى شخص بدافع الحب أو أملاً في المجد، سيغتم إذا بدا له أن إحسانه قد قوبِل بالجحود.

البرهان

من أحب شيئاً مماثلاً له، سعى جاهداً إلى جعله يبادله الحب (القضية 33) والذي يحسن إذاً إلى شخص ما بدافع الحب إنما هو يحسن إليه طمعاً في أن يبادله نفس الشعور، أي أملاً في المجد (القضية 34) أو الفرح (حاشية القضية 30)، فهو سيبذل إذاً قصارى جهده (القضية 12) من أجل تخيل علة المجد هذه أو النظر إليها على أنها موجودة بالفعل. ولكنه (حسب الفرضية) يتخيل شيئاً آخر يستبعد وجود هذه العلة، وعلى ذلك (القضية 19) فهو سيغتم.

القضية 43

تزداد الكراهية إذا قوبلت بالكراهية، وعلى العكس، فهي تزول إذا قوبلت بالحب.

البرهان

إن من يتخيل أن الشخص الذي يكرهه يبادله الكراهية سيشعر بكراهية جديدة (القضية 40)، بينما (حسب الفرضية) لا تزال الأولى متواصلة. ولكن إذا تخيل، على العكس من ذلك، أن هذا الشخص يشعر نحوه بالحب فهو، بهذه الصورة، سينظر إلى نفسه بابتهاج (القضية 30) وسيسعى، بنفس الصورة (القضية 29)، إلى نيل

إعجابه، أعني أنه سيجهد نفسه، دائماً بنفس الصورة، كيلا يكره هذا الشخص وكيلا يحزنه، ويكون هذا الجهد (القضية 37) بقدر الانفعال المولِّد له، وهكذا فإذا كان هذا الجهد أعظم من ذلك الذي تولّده الكراهية والذي يرمي إلى غم الشخص المكروه، فهو سيتفوق عليه وينتزع الحقد من القلب.

القضية 44

عندما ينتصر الحب على الكراهية انتصاراً تاماً، فهي تتحول إلى حب، ولهذا السبب يصبح الحب أعظم مما لو لم تسبقه الكراهية.

البرهان

لا يختلف البرهان عن برهان القضية 38. فعلاً، إن من يشرع في حب الشيء المكروه أو في حب ما تعود النظر إليه بحزنٍ سيبتهج لكونه يشعر بالحب، ويضاف إلى هذا الابتهاج الذي ينطوي عليه الحب (راجع تعريفه في حاشية القضية 13) الابتهاج الناتج عن ازدياد المجهود المبذول في سبيل إقصاء الحزن الذي تنطوي عليه الكراهية (كما بيّنا في القضية 37)، وهو مجهود تصحبه ـ كعلة ـ فكرة الشخص الذي كان موضوع الكراهية.

حاشية

ومع أن الأمر كذلك، إلا أنه لن يسعى أحد إلى أن يكره شخصاً أو إلى أن يغتم من أجل الفوز بابتهاج أعظم، أي أنه لن يجلب أحد لنفسه الضرر طمعاً في جبر الضرر، ولن يتمنى المرض طمعاً في الشفاء، إذ يدأب كل امرئ باستمرار على حفظ كيانه وعلى إقصاء الحزن قدر الإمكان. أما إذا كان بوسعنا أن نتصور أن شخصاً يرغب في كره شخص آخر كي يشعر نحوه فيما بعد بحب أعظم، فمعنى ذلك أن الشخص الأول سيرغب في كره الشخص الثاني باستمرار، ذلك أنه كلما كان الكره أعظم، كان الحب أعظم، وهكذا

فهو سيتمنى دائماً أن يشتد كرهه أكثر فأكثر، ولنفس السبب سيسعى الإنسان إلى أن يشتد مرضه كي ينعم بفرح أعظم عند استعادة صحته، وهو بالتالي سيسعى إلى البقاء مريضاً على الدوام، وهذا (القضية 6) محال.

القضية 45

إذا أحب شخص شيئاً مماثلاً له وتخيل أن شخصاً آخر من بين أمثاله يشعر بالكراهية نحو هذا الشيء، فإنه سيكره هذا الشخص.

البرهان

فعلاً، إن الشيء المحبوب يكره، هو أيضاً، الشخص الذي يكرهه (القضية 40)، وهكذا فإن العاشق الذي يتخيل أن شخصاً ما يكره الشيء المحبوب سيتخيل بالتالي أن الشيء المحبوب يشعر بالكراهية، أي (حاشية القضية 13) بالحزن، وتبعاً لذلك (القضية 21) فهو سيحزن وسيكون حزنه مصحوباً بفكرة الشخص الذي يكره الشيء المحبوب منظوراً إليها كعلة، أي (حاشية القضية 13) أنه سيكره هذا الشخص.

القضية 46

إذا أفرح شخصاً ما أو أحزنه شخص آخر ينتمي إلى فئة أو أمة أخرى، وإذا كان الفرح أو الحزن مصحوباً بفكرة الشخص الآخر من جهة ما هي علة ومن جهة انضوائها تحت الاسم الكلي للفئة أو الأمة، فإن الشخص الأول لن يحب الشخص الثاني فقط أو يكرهه، بل سيحب أيضاً أولئك الذين ينتمون إلى نفس الفئة أو الأمة أو يكرههم.

البرهان

يُستخلص البرهان ببداهة من القضية 16.

القضية 47

إن الفرح الناجم عن كوننا نتخيل أن الشيء الذي نكرهه قد هلك أو أصابه مكروه، لا ينشأ دون نوع من الحزن في النفس.

البرهان

إن ذلك بديهي من خلال القضية 27، لأننا نحزن بسبب تخيلنا أن شيئاً مماثلاً لنا يشعر بالحزن.

حاشية

يمكن البرهنة أيضاً على هذه القضية بالاعتماد على لازمة القضية 17 من الباب الثاني، إذ كلما تذكرنا شيئاً، ورغم أن هذا الشيء غير موجود بالفعل، فإننا سننظر إليه مع ذلك على أنه حاضر، وسيتأثر به الجسم بنفس الوجه. وبالتالي فكلما كانت ذكرى هذا الشيء راسخة، فإنه يتحتم على الإنسان أن ينظر إليه بحزن، وطالما بقيت صورة الشيء، فإن الدافع إلى الحزن قد يعوقه حقاً تذكر الأشياء التي تستبعد وجود الشيء المتخيل، إلا أنه لا يزول تماماً، وبناءً على ذلك، لا يكون الإنسان فرحاً إلا في صورة ما إذا ضعف ذلك الدافع، ومن هنا يترتب أن ذلك الفرح الناجم عن الشر اللاحق بالشيء المكروه يتجدد بقدر تذكرنا لهذا الشيء، إذ، كما سبق القول، عندما تثار صورة هذا الشيء، وباعتبار أنها تنطوي على وجود الشيء ذاته، فهي تدفع الإنسان إلى اعتبار هذا الشيء بنفس الحزن الذي تعود أن يعتريه لما كان الشيء موجوداً. إلا أنه لما كان قد أضاف إلى صورة هذا الشيء صوراً أخرى تستبعد وجوده، فإن دافع الحب سيعاق لتوه وسيفرح الإنسان من جديد، وسيحدث ذلك كلما تكررت العملية ولهذا السبب ترى الناس ينشرحون كلما تذكروا مكروهاً حصل لهم في الماضي، ويتسلون برواية المخاطر التي نجوا منها، إذ عندما يتخيلون خطراً

فإنهم ينظرون إليه على أنه خطر محدق، فيخشونه لا محالة، إلا أن دافع الخوف تضعفه من جديد فكرة النجاة التي قرنوها بفكرة الخطر الذي نجوا منه، وتلك الفكرة هي ما يعيد إليهم الشعور بالأمن، وإذّاك فإن الفرحة تعود إليهم من جديد.

القضية 48

إن الحب والكراهية، اللذين نشعر بهما مثلاً نحو بطرس، يزولان إذا ما اقترن الحزن الذي تنطوي عليه الكراهية، والفرح الذي ينطوي عليه الحب، بفكرة علة أخرى، ويضعف الحب والكراهية إذا تخيلنا أن بطرس ليس بمفرده علة الحزن أو الفرح اللذين ينطوي عليهما ذانك الانفعالان.

البرهان

فهذا بديهي من خلال تعريف الحب والكراهية الوارد في حاشية القضية 13. وفعلاً، يسمى الفرح حباً لبطرس والحزن كرهًا له، وذلك لسبب واحد، هو أنه يُنظر إلى بطرس على أنه علة كِلاَ الانفعالين. وعندئذ فإذا ما أزيل هذا السبب كلياً أو جزئياً فإن شعورنا نحو بطرس سيزول أيضا كلياً أو جزئياً.

القضية 49

لابدّ، عند تكافؤ الأسباب، أن يكون الحب والكراهية للشيء الذي نتخيله حراً أعظم مما للشيء الذي نتخيله مضطراً.

البرهان

لابدّ للشيء الذي نتخيله حراً (التعريف 7، الباب I) أن يدرك بذاته وبقطع النظر عن الأشيَاء الأخرى. وعليه فإذا تخيلنا أن هذا الشيء هو سبب في الفرح أو الحزن، فإننا لأجل ذلك (حاشية القضية 13) سنحبه أو نكرهه، وذلك (القضية السابقة) بأكثر ما يمكن من

الحب أو الكراهية اللذين يولّدهما انفعال ما. ولكن إذا تخيلنا أن الشيء المتسبب في هذا الانفعال هو مضطر (نفس التعريف 7، الباب I)، فإننا سنتخيل، لا أنه العلة الوحيدة، وإنما أنه علة إلى جانب علل أخرى، وبهذه الصورة (القضية السابقة) سيضعف حبنا أو كرهنا له.

حاشية

يترتب على ذلك أن الناس يحبون أو يكرهون بعضهم بعضاً أكثر من حبهم أو كرههم للأشياء الأخرى، لأنهم يعتبرون أنفسهم أحراراً، هذا فضلاً عن محاكاة الانفعالات، انظر القضايا 27 ـ 34 ـ 40 ـ 43.

القضية 50

يمكن لأي شيء من الأشياء أن يكون، عرضاً، سبباً في الأمل أو الخشية.

البرهان

يُبرهن على هذه القضية على نحو برهان القضية 15، راجع معها الحاشية 2 للقضية 18.

حاشية

تُسمى الأشياء التي تكون، عرضاً، سبباً في الأمل أو الخشية نُذر فألٍ أو شؤم. وتكون هذه النذر، من حيث أنها سبب الأمل أو الخشية (لتعريف **الأمل والخشية**، راجع حاشية القضية 18)، سبباً في الفرح أو الحزن، وبناءً على ذلك (لازمة القضية 15) فنحن نحبها أو نكرهها، فنسعى (القضية 28) إلى استخدامها كوسائل تقود إلى ما نأمله، أو إلى استبعادها كحواجز أو كأسباب للخشية. وعلاوةً على ذلك يترتب على القضية 25 أننا على استعداد طبيعي للتصديق البسيط

بما نأمله، بينما لا نصدق إلا بصعوبة بما نخشاه، فلا نقدّر الأشياء حق قدرها وذاك هو أصل الخرافات التي يخضع لها البشر أينما وجدوا. ولا أرى داعياً هنا لإثبات تقلبات النفس المتولدة عن الأمل والخشية، إذ يلزم عن مجرد تعريف هذين الانفعالين أنه لا يوجد أمل بدون خشية ولا خشية بدون أمل (كما سنفسر ذلك بأكثر إسهاب في محله)، فضلاً عن كوننا نحب شيئاً ما أو نكرهه باعتبار أننا نأمله أو نخشاه. وهكذا فإن كل ما ذكرناه عن الحب والكراهية يمكن تطبيقه بسهولة على الأمل والخشية.

القضية 51

يمكن لأشخاص مختلفين أن يتأثروا بنفس الشيء بطرق مختلفة، ويمكن لنفس الشخص أن يتأثر بنفس الشيء بطرق مختلفة في أوقات مختلفة.

البرهان

يتأثر الجسم البشري (المصادرة 3، الباب II) بالأجسام الخارجية بعدد كبير جداً من الأوجه. يمكن إذاً لشخصين اثنين أن يتأثرا في نفس الوقت بطرق مختلفة، وبالتالي (البديهة 1 التي تتلو المأخوذة 3 التابعة للقضية 13، الباب II) يمكن لهما أن يتأثرا بنفس الشيء بطرق مختلفة. ثم (نفس المصادرة) إنه يمكن للجسم البشري أن يتأثر تارةً بطريقة وطوراً بطريقة أخرى، وتبعاً لذلك (نفس البديهية) فهو يمكنه أن يتأثر بنفس الشيء بطرق مختلفة في أوقات مختلفة.

حاشية

نرى إذاً أنه يمكن لشخص ما أن يحب ما يكرهه شخص آخر، وألا يخشى ما يخشاه الآخر، كما يمكن لنفس الإنسان أن يحب الآن ما كان يكرهه سابقاً، وأن يُقدم على ما كان يخيفه، وهلم جراً.

وعلاوة على ذلك، لما كان كل إنسان يحكم وفقاً لشعوره الخاص أي الأشياء حسن وأيها قبيح، أيها الأفضل وأيها الأسوأ (حاشية القضية 39) فإنه ينتج عنه أن الاختلاف بين البشر قد يكون من حيث الحكم ومن حيث الانفعال على حد سواء(2)، وعلى ذلك فعندما نقارن البشر بعضهم ببعض فإننا نميّز بينهم بالنظر إلى اختلاف انفعالاتهم لا غير، فننعت بعضهم بالبساطة، وبعضهم بالجبن، وأخيراً بعضهم الآخر بنعت آخر. مثلاً أسمي **باسلاً** (intrepidum) ذلك الذي يستهين بالشر الذي تعودت أن أخشاه، وإذا أخذت بعين الاعتبار، فضلاً عن ذلك، أن رغبته في الإساءة إلى من يكره والإحسان إلى من يحب لا يعوقها الخوف من الشر الذي يحبطني عادةً، فإني أسميه **جسوراً** (audacem)، وسيبدو لي **هيوباً** (timidus) ذلك من يخشى الشر الذي تعودت أن أستهين به، وإذا اعتبرت، بالإضافة إلى ذلك، أن رغبته يعوقها الخوف من شر لا يقدر على إحباطي، فإني أسميه **جباناً** (pusillanimem)، وعلى نحو ذلك يكون حكم الجميع.

وأخيراً، فنظراً إلى طبيعة الإنسان هذه وإلى تقلب أحكامه، ونظراً أيضاً إلى كون الإنسان يحكم غالباً على الأشياء من خلال شعوره فحسب، وأن الأشياء التي يظن أنه يقوم بها بغية الفرح أو الحزن ـ فيعمل لأجل ذلك (القضية 28) على الفوز بها أو على إقصائها ـ هي في الغالب من صنع الخيال وحده (فضلاً عن أسباب الريب الأخرى التي بينتها في الباب الثاني)، فلهذه الأسباب كلها نتصور بسهولة أن الإنسان يستطيع أن يكون علة لفرحه أو حزنه على

---

(2) ملحوظة: لقد بيّنت في لازمة القضية 11 من الباب الثاني أن ذلك قد يحدث رغم أن النفس البشرية جزء من العقل الإلهي.

حد سواء، أعني أن يشعر بفرح أو حزن تصحبه فكرة ذاته بوصفها علة، وهكذا ندرك بسهولة ما هو **الندم** (Paenitentia) وما هو **الرضى بالنفس** (Acquiescentia in se ipso). والندم هو **الحزن الذي تصحبه فكرة الذات نفسها من جهة ما هي علة**، والرضى بالنفس **هو الفرح الذي تصحبه فكرة الذات نفسها من جهة ما هي علة**. وهذان الانفعالان شديدان جداً، لأن البشر يظنون أنفسهم أحراراً (انظر القضية 49).

القضية 52

إذا عرض لنا شيء مع أشياء أخرى، أو إذا تخيلنا أن هذا الشيء لا يملك ما يميّزه عن أشياء أخرى كثيرة، فهو لن يسترعي نظرنا بقدر الشيء الذي نتخيله فريداً من نوعه.

البرهان

عندما نتخيل شيئا رأيناه مع أشياء أخرى، فإننا نتذكر فوراً هذه الأشياء أيضاً (القضية 18، الباب II، انظر أيضاً الحاشية)، فننتقل بهذا النحو من اعتبارنا لشيء ما إلى اعتبار شيء آخر. وكذا الشأن بالنسبة إلى الشيء الذي نتخيل أنه لا يملك ما يميّزه عن أشياء أخرى كثيرةً، إذ نحن نفترض أنه لا شيء فيه يسترعي نظرنا إلا وقد سبق أن عايناه في أشياء أخرى. ولكن، على افتراض أننا نتخيل شيئاً مالكاً لصفة فريدة من نوعها لم يسبق أن رأيناها من قبل، فإننا سنقول إذّاك إن النفس، بينما تكون منتبهة إلى هذا الشيء، ليس لديها ما يشغلها عنه، وبالتالي فلن يسترعي نظرها غير هذا الشيء. إذاً فالشيء الذي... إلخ.

حاشية

يسمى انفعال النفس هذا، أو هذا التخيل لشيء فريد من نوعه،

من حيث أنه موجود بمفرده في النفس، **إعجاباً** (Admiratio)، أما إذا استثاره شيء نخشاه، فهو يسمى **ذهولاً** (Consternatio)، لأن **الدهشة** (Admiratio) إزاء الشر تجعل الإنسان لا ينظر إلى غير هذا الشر، لدرجة أنه يصبح غير قادر على التفكير في أشياء أخرى قد تجنبه الشر المذكور. لكن إذا كان موضوع إعجابنا هو **حصافة** (prudentia) الإنسان و**حزمه** (industria) أو شيء آخر من هذا القبيل، فضلاً عن كوننا نعتبر أن هذا الإنسان يفوقنا بكثير، فإن إعجابنا يسمى آنذاك **إجلالاً** (Veneratio)، وهو يسمى على العكس من ذلك **استهجاناً** (Horror) إذا كانت دهشتنا من غضب إنسان وحسده.. . إلخ. ثم إذا كان إعجابنا بحصافة وحزم إنسان نحبه، فإن حبنا سيكون بمقتضى ذلك (القضية 12) أعظم، وسنسمي هذا الحب المقترن بالإعجاب والإجلال **ورعاً** (Devotionem). وعلى هذا المنوال يمكن أن نتصور أيضاً الكراهية والأمل والأمن وانفعالات أخرى تقترن بالدهشة، بحيث يصبح بمقدورنا استخلاص انفعالات أكثر من تلك التي تعودنا الإشارة إليها بالألفاظ المألوفة. وهكذا يبدو أن أسماء الانفعالات قد وقع ابتداعها وفق العرف والعادة، لا بعد التمحيص والتنقيب.

والإعجاب يقابله **الاحتقار** (Contemptus) الذي تكون علته عموماً هي الآتية: إننا نرى شخصاً يعجب بشيء ما ويحبه ويخشاه.. . إلخ، أو كذلك يبدو لنا شيء ما من الوهلة الأولى شبيهاً بالأشياء التي نعجب بها ونحبها ونخشاها.. . إلخ، فنُعجب حتماً (القضية 15 مع لازمتها، والقضية 27) بهذا الشيء ونحبه ونخشاه. لكن إذا كنا، بمقتضى حضور هذا الشيء أو استرعائه لانتباهنا، مرغمين على تجريده من كل أسباب الإعجاب والحب والخشية.. . إلخ، فسيتحتم على النفس آنذاك، بموجب حضور الشيء ذاته، أن تفكر فيما لا يوجد في الشيء، لا فيما يوجد فيه، بينما جرت

العادة، عند حضور شيء ما، أن نفكر فيما يوجد فيه. ومثلما ينشأ **الورع** عن **الإعجاب** بالشيء الذي نحبه، ينشأ **الاستهزاء** (Irrisio) عن **احتقارنا** للشيء الذي نكرهه أو نخشاه، **والاستهانة** (Dedignatio) عن احتقار الحماقة، **والإجلال** عن الإعجاب بالحصافة. وأخيراً يمكن أن نتصور الحب والأمل والمجد وانفعالات أخرى تقترن بالاحتقار، وأن نستخلص منها أيضاً انفعالات جديدة لم نألف لها ألفاظاً تميّزها عن الأولى.

القضية 53

عندما تعتبر النفس ذاتها وقدرتها على الفعل، فإنها تكون فرحة، ويكون فرحها أشد بقدر ما يكون تخيلها لذاتها ولقدرتها على الفعل أوضح.

البرهان

لا يعرف الإنسان نفسه إلا من خلال انفعالات جسمه وأفكارها (القضيتان 19 و23، الباب II). وعلى ذلك فعندما تستطيع النفس اعتبار ذاتها، فإنها تنتقل إلى كمال أعظم، أي (حاشية القضية 11) أنها تشعر بالفرح، ويكون فرحها أعظم بقدر ما يكون تخيلها لذاتها ولقدرتها على الفعل أوضح.

لازمة

يشتد هذا الفرح أكثر كلما ازداد تخيل الإنسان لامتداح الآخرين له، إذ بقدر ما يزداد تخيله لامتداح الآخرين له يكون الفرح الذي يتخيل أنه قد ولده فيهم أشد، وذاك بمعية فكرة ذاته (حاشية القضية 29)، وبالتالي (القضية 27) سيشعر هو ذاته بفرح أشد تصحبه فكرة ذاته.

القضية 54

لا تجدّ النفس إلا في تخيل الأشياء التي تثبت قوة فعلها الشخصية.

البرهان

جهد النفس وقوتها هما عين ماهيتها (القضية 7)، ولكن ماهية النفس (كما هو معلوم بذاته) تثبت فقط ما هي النفس وما تقدر عليه، لا ما ليس هي وما لا تقدر عليه، وبالتالي فهي لا تجدّ إلا في تخيل الأشياء التي تثبت أو تؤكد قوة فعلها الشخصية.

القضية 55

عندما تتخيل النفس عجزها، فإن ذلك يحزنها.

البرهان

لا تثبت ماهية النفس غير ما هي النفس وما تقدر عليه، أعني أنه من طبيعة النفس ألا تتخيل غير ما يثبت قدرتها على الفعل (القضية السابقة)، وبناءً عليه، فعندما نقول إن النفس، أثناء اعتبارها لذاتها، تتخيل عجزها، فإن كل ما نعنيه هو أن الجهد الذي تبذله النفس من أجل تخيل الشيء الذي يثبت قدرتها على الفعل يكون معاقاً، أي (حاشية القضية 11) أن النفس تكون حزينة.

لازمة

ويزداد الحزن أكثر فأكثر إذا تخيلنا أن غيرنا يوبخنا، وهو ما يُبرهن عليه على نحو لازمة القضية 53.

حاشية

يُسمّى هذا الحزن الذي تصحبه فكرة ضعفنا تذللاً (Humilitas)، وعلى العكس، يسمى الفرح الناجم عن اعتبارنا لذاتنا

حـب الـذات (Philautia) أو **رضـى بـالـذات** (Acquiescentia in se ipso). ولما كان هذا الفرح يتجدد كلما اعتبر المرء فضائله الذاتية أو قدرته على الفعل، فإن كل شخص سيسعى إلى سرد أفعاله وأعماله وإلى التباهي بقواه الجسمية والنفسية معاً، وهذا من شأنه أن يجعل الناس لا يحتملون بعضهم بعضاً.

ويترتب على ذلك أيضاً أن الناس يحسدون بعضهم بعضاً بطبعهم (انظر حاشية القضية 24 وحاشية القضية 32)، أي أنهم يبتهجون لضعف أمثالهم ويحزنون لفضيلتهم. إذ كلما تخيلنا أعمالنا الشخصية، شعرنا بالفرح (القضية 53)، ويكون فرحنا أعظم بقدر ما تكون أعمالنا معبّرة عن كمال أعظم وبقدر ما نتخيلها بأكثر وضوح، أي (بناءً على ما قيل في حاشية القضية 40، الباب II) بقدر ما نستطيع أن نميّزها عن الأعمال الأخرى وأن نعتبرها أشياء فريدة من نوعها. لذلك فإننا سنبتهج إلى أقصى حد إذا أمعنا النظر في ذواتنا ووجدنا فيها ما ننفيه عن غيرنا، أما إذا نسبنا ما أثبتناه لأنفسنا إلى الفكرة الكلية للإنسان أو للكائن الحي فإننا لن نبتهج بمثل ذلك القدر، وعلى العكس من ذلك فإننا سنحزن إذا تخيلنا أن أعمالنا ضعيفةً بالمقارنة مع أعمال غيرنا. بَيد أننا سنسعى إلى إقصاء هذا الحزن (القضية 28)، وذلك إما بتأويل أعمال أمثالنا تأويلاً خاطئاً أو بتجميل أعمالنا الخاصة قدر الإمكان. يبدو إذاً أن البشر يميلون بطبعهم إلى الكراهية والحسد، فضلاً عما تضيفه التربية، ذلك أن الأولياء يحرضون عادة أبناءهم على التحلي بالفضيلة باستثارة ميلهم إلى المجد والحسد. إلا أنه قَدْ يتبقى اعتراض، إذ غالباً ما نعجب بفضائل الناس ونجلهم، وحتى أتجاوز هذا الاعتراض، أضيف اللازمة الآتية.

لازمة

إننا لا نحسد أحداً على فضيلته إلا إذا كان نظيرنا (aequali).

البرهان

الحسد هو الكراهية عينها (حاشية القضية 24)، أي أنه حزن (حاشية القضية 13)، أعني (حاشية القضية 11) انفعال يعوق مجهود الإنسان أو قدرته على الفعل. ولكن الإنسان (حاشية القضية 9) لا يجدّ في القيام بشيء من الأشياء ولا يرغب فيه إلا إذا كان هذا الشيء يلزم عن طبيعته ذاتها، وعلى ذلك لن يرغب الإنسان أن تُنسب إليه أي قدرة على الفعل أو (الأمران سيان) أي فضيلة، إذا كانت هذه القدرة أو الفضيلة خاصةً بطبيعة شخص آخر وغريبةً عن طبيعته هو، وهكذا فإن رغبته لا يمكن أن يعوقها عائق، أي (حاشية القضية 11) أنه لا يمكنه أن يحزن لِمَا يراه من فضيلة في كائن مختلف عنه، وبالتالي فهو لا يمكنه أن يحسده، بل سيحسد نظيره الذي تماثل طبيعته طبيعته.

حاشية

لئن قلنا أعلاه، في حاشية القضية 52، إننا نجل شخصاً لإعجابنا بحصافته وشجاعته... إلخ، فذلك (كما تبيّن القضية السابقة) لكوننا نتخيل أنه يملك هذه الفضائل بوجه خاص وأنها ليست من سمات طبيعتنا، وعلى هذا فنحن لا نحسده عليها، مثلما لا نحسد الأشجار على ارتفاعها والأسود على شجاعتها... إلخ.

القضية 56

إن أنواع الفرح والحزن والرغبة، وما يتبعها من انفعالات مركبة منها، كتقلب النفس، أو متفرعة عنها، كالحب والكراهية والأمل والخشية... إلخ، هي بقدر أنواع الأشياء التي نتأثر بها.

الفرح والحزن وما يتلو من مشاعر مركبة منهما أو متفرعة عنهما، إنما هي انفعالات سلبية (passiones) (حاشية القضية 11). ثم إننا ننفعل (القضية 1) بالضرورة من حيث أن لدينا أفكاراً غير تامة، ولا يكون ذلك إلا إذا كانت لدينا مثل هذه الأفكار (القضية 3)، أعني (الحاشية 1 للقضية 40، الباب II) أننا لا ننفعل إلا عندما نتخيل، وبعبارة أخرى (القضية 17، الباب II وحاشيتها) عندما نتأثر بانفعال ينطوي على طبيعة جسمنا وطبيعة جسم خارجي. ينبغي إذاً تفسير طبيعة كل انفعال بما يعبّر عن طبيعة الموضوع الذي يؤثر فينا والفرح الذي يتولد من موضوع ما، مثلاً من «أ» إنما ينطوي على طبيعة الموضوع «أ»، والفرح الذي يتولد من الموضوع «ب» إنما ينطوي على طبيعة الموضوع «ب»، وبالتالي فإن هذين الشعورين بالفرح يختلفان بالطبع، إذ ينجمان عن علتين من طبيعتين مختلفتين. وكذلك الشعور بالحزن المتولد من موضوع ما، فهو يختلف بالطبع عن الحزن المتولد من علة أخرى، وكذا شأن الحب والكراهية والأمل والخشية وتقلب النفس (. . .) إلخ. وبناءً على ذلك فإن أنواع الفرح والحزن والحب والكره هي بقدر الأشياء التي نتأثر بها. وأما الرغبة، فهي ماهية كل شخص، أو طبيعته، باعتباره مدفوعاً إلى القيام بشيء ما وفقاً للهيئة التي هو عليها (حاشية القضية 9). وبالتالي فكلما ولدت أسباب خارجية في شخص من الأشخاص نوعاً من أنواع الفرح والحزن والحب والكره، أي كلما كانت طبيعته على هيئة من الهيئات، كانت رغبته حتما هذه أو تلك، وتختلف طبيعة رغبة من الرغبات عن طبيعة رغبة أخرى بقدر اختلاف الانفعالات المولدة لهما. إن أنواع الرغبة هي إذاً بقدر أنواع الفرح والحزن والحب، وهي تبعاً لذلك (بناءً على ما سبق أن بيّنا) بقدر أنواع الأشياء التي تؤثر فينا.

حاشية

من بين أنواع الانفعالات هذه، وهي (القضية السابقة) من الكثرة بمكان، نخص بالذكر الشراهة وإدمان الخمر والشبق والبخل والطموح، وهي لا تعدو أن تكون غير تعيينات للحب أو للرغبة، باعتبارها تفسر طبيعة كل من هذين الانفعالين بالأشياء التي يتعلقان بها، إذ أننا لا نعني بالشراهة وإدمان الخمر والشبق والبخل والطموح غير الحب أو الرغبة المفرطة في الأكل والشرب والجماع والأموال والمجد. ثم إن هذه الانفعالات، من حيث أننا نميّزها عن غيرها بالنظر إلى الموضوع الذي تتعلق به، ليست لها أضداد. ذلك أن الاعتدال والقناعة والعفة، التي تعودنا أن نقابل بينها وبين الشراهة وإدمان الخمر والشبق، ليست وجدانات أو انفعالات، بل هي تعبّر عن قوة النفس التي تتحكم في تلك الانفعالات.

وإني لا أستطيع هنا تفسير الأنواع الأخرى من الانفعالات (ذلك أنها بقدر أنواع الأشياء)، وحتى لو كنت أستطيع، فلسنا بحاجة إلى ذلك، إذ لا يتطلب تحقيق هدفنا، المتمثل في تحديد قوى الانفعالات وما للنفس من سلطان عليها، غير تعريف عام لكل انفعالٍ. أَجل، لسنا بحاجة إلى أكثر من معرفة الخصائص العامة للانفعالات وللنفس كي نحدد، كمّاً وكيفاً، ما هي قدرة النفس على التحكم في الانفعالات وقمعها. وبالرغم من وجود اختلاف كبير بين هذا الشعور بالحب أو الكراهية أو الرغبة، أو ذاك، مثلاً بين حب الرجل لأبنائه وحبه لزوجته، إلا أننا لسنا بحاجة مع ذلك إلى معرفة هذه الفوارق وإلى مواصلة تقصي طبيعة الانفعالات وأصلها.

القضية 57

يختلف انفعال كل شخص عن انفعال شخص آخر بقدر اختلاف ماهية أحدهما عن ماهية الآخر.

البرهان

هذه القضية بديهية بالنظر إلى البديهية 1 التي تأتي بعد المأخوذة 3 الموالية للقضية 13 من الباب **II**. ومع ذلك سأبرهن عليها انطلاقاً من تعريف الانفعالات الأصلية الثلاثة.

تعود جميع الانفعالات إلى الرغبة والفرح والحزن، كما بيّنت ذلك من خلال ما أثبت لها من تعريفات. لكن الرغبة طبيعة كل فرد، أو هي عين ماهيته (حاشية القضية 9)، وبناءً على ذلك فإن رغبة كل واحد تختلف عن رغبة الآخر بقدر اختلاف طبيعته أو ماهيته عن ماهية الآخر.

ثم إن الفرح والحزن انفعالان تزداد بهما أو تنقص وتساعد أو تُعاق قدرة كل فرد ودأبه على الاستمرار في وجوده (القضية 11 مع الحاشية). لكننا نعني بالمجهود من أجل الاستمرار في الوجود، من جهة ارتباط هذا المجهود بالنفس والجسم معاً، الشهوة والرغبة (حاشية القضية 9)، فالفرح والحزن هما إذاً الرغبة أو الشهوة من جهة كونها تزداد أو تنقص وتساعَد أو تعاوَن بسبب علل خارجية، أي (نفس الحاشية) أن الرغبة هي الطبيعة الخاصة لكل فرد، وعلى ذلك يختلف فرح شخص أو حزنه عن فرح شخص آخر أو حزنه بقدر اختلاف طبيعته أو ماهيته عن طبيعة الآخر أو ماهيته، وبالتالي يختلف انفعال كل شخص عن انفعالات شخص آخر بقدر اختلاف. . . إلخ.

حاشية

يترتب على ذلك أن انفعالات الكائنات الحية التي يقال إنها تفتقر إلى العقل (إذا لا مجال للشك في أن الحيوانات تحس (sentire)، لا سيما بعدما أصبحت لدينا معرفة عن أصل النفس) تختلف عن انفعالات البشر بقدر اختلاف طبيعتها عن الطبيعة البشرية.

إذ لئن كان كل من الفرس والإنسان تدفعه رغبة جنسية، فإن الأول يُدفع برغبة فرس والثاني برغبة إنسان. وكذا الشأن بالنسبة إلى الحشرات والأسماك والطيور التي تختلف رغباتها وشهواتها بعضها عن بعض. ورغم أن كل فرد يعيش منبسطاً منشرحاً بطبيعته كما هي عليه، فإن هذا العيش والانبساط ليس سوى فكرة أو نفس هذا الفرد، وهكذا فإن انبساط فرد ما يختلف عن انبساط فرد آخر بقدر اختلاف طبيعة أحدهما أو ماهيته عن طبيعة الآخر أو ماهيته. ويترتب أخيراً عن القضية السابقة أن الفرق ليس ضئيلاً بين الانبساط الذي يرغب فيه السكير مثلاً والانبساط الذي ينعم به الفيلسوف، وهو ما أردت الإشارة إليه بعجالة.

هذا بالنسبة إلى الانفعالات المتعلقة بالإنسان بوصفه منفعلاً، بقي أن أضيف بعض الشيء عن الانفعالات المتعلقة به بوصفه فاعلاً.

القضية 58

فضلاً عن انفعالي الفرح والرغبة، توجد إحساسات أخرى بالرغبة والفرح نشعر بها من جهة كوننا فاعلين.

البرهان

عندما تتصور النفس ذاتها وتتصور قدرتها على الفعل، فهي تكون مبتهجة (القضية 53). ولما كانت النفس تعتبر ذاتها بالضرورة عندما تتصور فكرة صحيحة أو تامة (القضية 43، الباب II)، ولما كانت من جهة أخرى تتصور بعض الأفكار التامة (الحاشية 2 للقضية 40، الباب II)، فهي تكون إذاً مبتهجة عندما تتصور أفكاراً تامةً، أي (القضية 1) عندما تكون فاعلةً.

ثم إن النفس، من حيث أن لديها أفكاراً واضحةً متميّزةً،

وكذلك من حيث أن لديها أفكاراً مختلطةً، تسعى إلى الاستمرار في وجودها (القضية 9). ولكن ما نعنيه بالسعي هي الرغبة (حاشية نفس القضية)، وعليه فإن الرغبة تتعلق بنا من جهة كوننا نفهم (intelligimus)، أي (القضية 1) من جهة كوننا نفعل.

القضية 59

من بين جميع الانفعالات التي تتعلق بالنفس من حيث هي فاعلةً، لا وجود لانفعالٍ واحدٍ لا يتأصل في الفرح والرغبة.

البرهان

تعود جميع الانفعالات إلى الرغبة أو الفرح أو الحزن، مثلما تبيّن تعريفاتنا لها. لكن ما نعنيه بالحزن هو ما ينقص أو يعوق قوة التفكير في النفس (القضية 11 مع حاشيتها)، وبالتالي فعندما تكون النفس حزينةً فإن قدرتها على الفهم (intelligendi)، أي على الفعل (القضية 1)، تكون منقوصةً أو معاقةً. إذاً لا ينتسب أي انفعال من انفعالات الحزن إلى النفس من حيث هي فاعلةً، بل انفعالات الفرح والرغبة هي وحدها التي (القضية السابقة) تنسب إليها بوصفها فاعلةً.

حاشية

إني أعزو إلى **قوة النفس** (Fortitudo) الأعمال المترتبة عن انفعالات النفس من حيث إنها تفهم، كما أقسم قوة النفس هذه إلى **رباطة جأش** (Animositatem) وإلى **مروءة وأريحية**(*) . **وأعني برباطة**

(*) نترجم اللفظ اللاتيني Generositas بكلا اللفظين العربيين مروءة وأريحيّة، لما تكتنفه العبارة اللاتينية من معاني الشهامة والنخوة والرجولة (ما يعبر عنه لفظ المروءة)، فضلاً عما تدل عليه من مكارم الأخلاق ومن خصال تجعل الإنسان يرتاح إلى بذل العطايا وإلى الأعمال الحميدة (ما يعبّر عنه لفظ الأريحية).

الجأش الرغبة التي يسعى بها كل فرد إلى حفظ كيانه وفقاً لما يمليه العقل فحسب، و**بالمروءة والأريحية** الرغبة التي يسعى بها الفرد، وفقاً لما يمليه العقل فحسب، إلى معاونة الآخرين وتوثيق عرى الصداقة بينه وبينهم. إني أنسب إذاً إلى رباطة الجأش الأفعال التي ترمي إلى تحقيق فائدة الفاعل فحسب، وإلى المروءة والأريحية الأفعال التي تكون غايتها منفعة الغير أيضاً. والاعتدال (Temperantia) والقناعة (Sobrietas) وحضور البديهة (Animi Praesentia) في المخاطر... إلخ، هي من أنواع رباطة الجأش، بينما التواضع (Modestia) والرحمة (Clementia)... إلخ، هي من أنواع المروءة والأريحية.

أعتقد أني قد أوضحت وفسرت بعللها الأولى انفعالات النفس وتقلباتها الرئيسية التي تنشأ من تركيب الانفعالات الأساسية الثلاثة، وهي الرغبة والفرح والحزن. ولقد رأينا من خلال هذا العرض أن العلل الخارجية تحركنا بطرق مختلفة وتتقاذفنا مثلما تفعل الرياح المتعارضة بأمواج البحر، دون أن نعرف ما هو مآلنا ومصيرنا.

لكن ما قلته هو أنّني أثبتّ أهمّ الصراعات التي تحدث في النّفس، وليس جميعها. وإذا واصلنا على نفس الدرب الذي توخيناه آنفاً لتبيّنا بسهولة أن الحب يقترن **بالندم والازدراء والعار**... إلخ، بل لقد أصبح من الثابت عند كل واحد، بناءً على ما تقدم، أن الانفعالات قد تمتزج وتتركب بطرق متعددة، فتتنوع لدرجة أنه يتعذر حصرها بعددٍ من الأعداد. ولكن الهدف الذي أسعى إليه يجعلني أقتصر على ذكر الرئيسية منها، أما التي أغفلتها فهي غير مفيدة ولا تعدو أن تكون موضوع فضولٍ. بَيد أنه لابد من إبداء ملاحظة في شأن الحب، إذ عندما نتمتع بالشيء الذي نرغب فيه فإن هذه المتعة تجعل الجسم، في كثير من الأحيان، على هيئة جديدة، فيتحدد

بطريقة أخرى وتنشأ فيه صور أشياء أخرى، فتشرع النفس، في الوقت ذاته، في تخيل شيء آخر وطلبه (cupere)... وإذا تخيلنا مثلاً شيئاً تعودنا التمتع بمذاقه، فإننا سنرغب في التمتع به، أي في أكله. ولكن أثناء تمتعنا به فإن البطن يشبع فتتغيّر حالة الجسم. وعندما يصبح الجسم على هذه الحالة الجديدة ولا تزول مع ذلك صورة الطعام نظراً إلى بقائه أمامه بحيث لا يكف المرء عن طلبه أو الرغبة فيه، فإن هذا الطلب أو الرغبة ستقابلها الحالة الجديدة، وبالتالي سيصبح الطعام المشتهى كريهاً، وذاك ما نسميه التقزز والملل.

ولقد تركت جانباً أيضاً الاضطرابات الخارجية التي تطرأ على الجسم وتظهر في الانفعالات، مثل الارتعاد والامتقاع والشهيق والضحك... إلخ، لأنها تتعلق بالجسم فقط ولا صلة لها بالنفس.

بقي أخيراً أن أبدي بعض الملاحظات المتعلقة بتعريف الانفعالات، ولذلك سأجدد النظر فيها بنظام وسأدرج ما تجدر الإشارة إليه.

تعريف الانفعالات

I ـ الرغبة (Cupiditas) هي عين ماهية الإنسان من حيث تصورها مدفوعة، بموجب انفعال من انفعالاتها الذاتية، إلى فعل شيء ما.

شرح

قلنا أعلاه، في حاشية القضية 9، إن الرغبة هي الشهوة الواعية بذاتها، وإنها عين ماهية الإنسان بوصفها مدفوعةً إلى القيام بالأشياء الصالحة لحفظها. بيد أنني قد أشرت في نفس هذه الحاشية إلى كوني لا أقيم في الواقع أي فاصل بين شهوة الإنسان ورغبته، إذ سواء كان الإنسان يعي شهوته أو لا يعيها فهذه الشهوة تبقى هي هي، وهكذا فحتى لا يظن بعضهم أن ما أدلي به هو من تحصيل الحاصل (tautologiam) فإني لم أشأ تفسير الرغبة بالشهوة، بل عُنيت بحدّها بطريقة تُضمنها جميع مساعي (conatus) الطبيعة البشرية التي نطلق عليها لفظ الشهوة والإرادة والرغبة والاندفاع. لقد كان بوسعي أن أقول إن الرغبة هي عين ماهية الإنسان من حيث تصورها مدفوعةً إلى فعل شيء ما، إلا أنه لا يلزم عن مثل هذا التعريف (القضية 23، الباب II) أنه بإمكان النفس أن تعي رغبتها أو شهوتها. لذلك فحتى يكون تعريفي متضمناً لعلة هذا الوعي، كان لزاماً بولس (نفس

القضية) أن أضيف: «من حيث تصورها مدفوعةً، بموجب انفعال من انفعالاتها الذاتية. .. إلخ». ذلك أن ما نقصده بالانفعال المميّز لماهية الإنسان إنما هو كل هيئة تكون عليه هذه الماهية، سواء كانت هيئةً فطريةً أو مكتسبةً، وسواء كان تصورها من خلال صفة الفكر وحدها أو من خلال صفة الامتداد وحدها أو أخيراً في علاقتها بكلتا الصفتين. أعني إذاً بلفظ الرغبة جميع مساعي الإنسان واندفاعاته وشهواته وإراداته، وهي التي تتبدل وفقاً للاستعدادات المتبدلة لنفس الإنسان وتتناقض فيما بينها لدرجة أن الإنسان يجد نفسه مدفوعاً في اتجاهات مختلفة ولا يدري في أي اتجاه يسير.

II - الفرح (Laetitia) انتقال الإنسان من كمال أقل إلى كمال أعظم.

III - الحزن (Tristitia) انتقال الإنسان من كمال أعظم إلى كمال أقل.

شرح

أقول انتقال (Transitionem)، لأن الفرح ليس الكمال عينه، إذ لو كان الإنسان يولد مزوداً بالكمال الذي ينتقل إليه، لكان يملك هذا الكمال دونما شعور بالفرح، ويظهر ذلك بوضوح أكبر من خلال الشعور بالحزن المقابل له، إذ لا أحد يمكنه أن ينكر أن الحزن يتمثل في الانتقال إلى كمال أقل، لا في الكمال الأقل ذاته، لأنه لا يمكن للإنسان أن يحزن من جهة مشاركته في بعض الكمال. كما لا يمكن القول إن الحزن يتمثل في انعدام كمال أعظم، لأن الانعدام (privatio) لا شيء.. وانفعال الحزن إنما هو فعل (actus)، وبالتالي لا يمكن لهذا الفعل أن يكون غير فعل الانتقال إلى كمال أقل، أي الفعل الذي يجعل قوة الفعل لدى الإنسان تنقص أو تُعاق (انظر حاشية القضية 11). وإني أغض النظر، فضلاً عن ذلك، عن

التعريفات الخاصة بالمرح والدغدغة والكآبة والألم، لأن هذه الانفعالات ترتبط بوجه خاص بالجسم ولأنها لا تعدو أن تكون أنواعاً من الفرح أو الحزن.

IV - الإعجاب (Admiratio) هو أن تبقى النفس مركزة على الشيء الذي تتخيله، نظراً إلى عدم ارتباط هذا التخيل الجزئي بالتخيلات الأخرى (راجع القضية 52 مع حاشيتها).

شرح

لقد بيّنا في حاشية القضية 18 من الباب **II** لأي سبب تنتقل النفس مباشرة من اعتبارها لشيء ما إلى التفكير في شيء آخر، وهذا السبب هو أن صورة هذه الأشياء مترابطة ومنظمة بطريقة تجعلها تنتج الواحدة عن الأخرى، إلا أن الأمر يختلف عن ذلك عندما تعتبر النفس صورة شيء جديد، فتبقى مشدودة إلى هذا الشيء إلى أن تدفعها أسباب أخرى إلى التفكير في أشياء أخرى. وهكذا فإن تخيل شيء جديد، إذا ما اعتبرناه في ذاته، هو من نفس طبيعة التخيلات الأخرى، ولهذا السبب فإنني لا أعد الإعجاب من جملة الانفعالات، ولا أرى داعياً إلى ذلك، سيما أن ذهول النفس عن أي تفكير آخر لا ينتج عن أي علة موضوعية وإنما عن غياب علة تدفعها إلى الانتقال من اعتبار شيء ما إلى التفكير في أشياء أخرى.

وعلى هذا فإني لا أعترف إلا بثلاثة انفعالات أولية أو أساسية (مثلما في حاشية القضية 11)، وهي انفعالات الفرح والحزن والرغبة، ولم أتحدث عن الإعجاب إلا لما كرّسته العادة من إشارةٍ إلى بعض الانفعالات المتفرعة عن الانفعالات الثلاثة الأولى بأسماء أخرى، عندما تتعلق هذه الانفعالات بأمور تجلب انتباهنا. ولهذا السبب بالذات سأضيف هنا تعريف **الاحتقار**.

V - الاحتقار (Contemptus) هو أن تتخيل النفس شيئاً لا يؤثر فيها إلا قليلاً، لدرجة أن حضور هذا الشيء يكون حافزاً لها على تخيل ما لا يوجد فيه بدلاً من تخيل ما يوجد.

أترك هنا جانباً تعريف **الإجلال والازدراء**، إذ لا يستمد أي انفعال اسمه منهما، فيما أعلم.

VI - الحب (Amor) فرح مصحوب بفكرة علة خارجية.

شرح

هذا التعريف يفسر بوضوح كاف ماهية الحب، أما المؤلفون الذين يعرفون الحب بأنه «إرادة العاشق أن يقترن بالشيء المعشوق»، فتعريفهم هذا لا يعبّر عن ماهية الحب وإنما عن خاصيته، بل إنهم لم يحصلوا على أي تصور واضح لخاصيته، نظراً إلى عدم استجلائهم لماهيته بالقدر اللازم، وهكذا كان تعريفهم للحب في منتهى الغموض. بَيد أنه لابد من الإشارة إلى كوننا لا نعني البتة، عندما نقول إن هذه الخاصية تتمثل في إرادة العاشق أن يتصل بالشيء المعشوق، أن الإرادة هي الموافقة، أو المداولة التي تقوم بها النفس، أي أنها قرار حر (لقد بيّنا في القضية 48 من الباب II أن ذلك مجرد وهم)، ولا أنها الرغبة في الاتصال بالشيء المعشوق عندما يكون غائباً، أو في إبقائه حاضراً عندما يكون حاضراً، إذ يمكن تصور الحب بدون أي واحدة من هاتين الرغبتين، بل ما أعنيه بالإرادة هو الانبساط الذي يشعر به العاشق في حضور الشيء المعشوق، وهو ما يقوي شعوره بالفرح، أو هو على الأقل ما ينميه.

VII - الكراهية (Odium) حزن مصحوب بفكرة علة خارجية.

شرح

ندرك بسهولة ما ينبغي ملاحظته هنا من خلال ما قيل في شرح التعريف السابق (راجع، فضلاً عن ذلك، حاشية القضية 13).

VIII - المَيل (Propensio) فرح مصحوب بفكرة شيء يكون عرضاً علةً للفرح.

IX - النفور (Aversio) حزن مصحوب بفكرة شيء يكون عرضاً علةً للحزن (راجع فيما يتعلق بهذه الانفعالات حاشية القضية 15).

X - الورع (Devotio) هو حبنا لمن أثار إعجابنا.

شرح

لقد بيّنا في القضية 52 أن الإعجاب يتولد عن حصول أمر جديد. وبالتالي فإن فكرة تخيلنا لما يثير إعجابنا يجعلنا نكف عن التعجب، وبهذه الصورة يتضح لنا أن الشعور بالورع قد يستحيل بسهولة إلى مجرد حب.

XI - الاستهزاء (Irrisio) فرح ناجم عن تخيلنا أنه يوجد في الشيء الذي نكره ما يبعث على الاحتقار.

شرح

إن احتقارنا للشيء الذي نكره يجعلنا ننفي عنه الوجود (انظر حاشية القضية 52)، ونكون في هذه الحالة مبتهجين (القضية 20). لكن لما كنا نفترض أن الإنسان يكره مع ذلك موضوع استهزائه، فهذا الابتهاج لا يكون شديداً (انظر حاشية القضية 47).

XII - الأمل (Spes) فرح غير قارّ يتولد عن فكرة شيء مقبل أو ماض نشك بوجه ما في عاقبته.

XIII - الخشية (Metus) حزن غير قارّ يتولد عن فكرة شيء مقبل أو ماض نشك بوجه ما في عاقبته (فيما يتعلق بهذين الانفعالين، راجع الحاشية 2 للقضية 18).

شرح

يترتب على هذين التعريفين أنه لا يوجد أمل دون خشية ولا خشية دون أمل. وفعلاً فإن الذي يتعلق بالأمل، إذ يشك في حصول ما يأمل، وإذ يتخيل ما يستبعد حصول ما يأمل، فهو يكون حزيناً (القضية 19)، وهكذا ففي أثناء تعلقه بالأمل نراه يخشى ألا يتحقق أمله. وعلى العكس، فإن الذي يشعر بالخشية، إذ يشك في حصول ما يكره، وإذ يتخيل أيضاً ما يستبعد حصول ما يكره، فهو (القضية 20) يكون فرحاً، ويأمل بهذه الصورة ألا يتحقق ما يكره.

XIV - الأمن (Securitas) فرح يتولد عن فكرة شيء مقبل أو ماض لم يعد هناك مجال للشك فيه.

XV - اليأس (Desperatio) حزن يتولد عن فكرة شيء مقبل أو ماض لم يعد هناك مجال للشك فيه.

شرح

فالأمن يتولد إذاً من الأمل، واليأس من الخشية، وذلك عندما لا يبقى أي مجال للشك في عاقبة الشيءن وينجر ذلك عن كون الإنسان يتخيل أن الشيء الماضي أو المقبل ماثل أمامه فينظر إليه على أنه حاضر، أو عن كونه يتخيل أشياء أخرى تستبعد وجود الأشياء التي ولّدت فيه الشك، إذ رغم أننا لا نستطيع أبداً أن نكون على يقين من عاقبة الأشياء الجزئية (لازمة القضية 31، الباب II) فإننا مع ذلك قد لا نشك فيها أحياناً، إذ شتان، كما أثبتنا (حاشية القضية 49 الباب II)، بين عدم الشك في شيء والتحقق منه. وبالتالي فقد تُحدث فينا صورة شيء ماض أو مقبل نفس الشعور بالفرح أو الحزن الذي تحدثه صورة شيء حاضر، مثلما أثبت في القضية 18 التي نحيل إليها وإلى حاشيتيها.

XVI - الانشراح (Gaudium) فرح مصحوب بفكرة شيء ماض حدث ولم يكن لنا أمل في حدوثه.

XVII - الحسرة (Conscientiae morsus) حزن مصحوب بفكرة شيء ماض حدث على عكس ما كنا نأمل.

XVIII - الشفقة (Commiseratio) حزن مصحوب بفكرة شر حدث لشخص آخر نتخيل أنه مماثل لنا (انظر حاشية القضية 22 وحاشية القضية 27).

شرح

يبدو أنه لا يوجد أي فرق بين الشفقة (Commiseratio) والرحمة (Misericordia) عدا أن الشفقة تتعلق بانفعالٍ جزئي، بينما الرحمة استعداد عادي للشعور بهذا الانفعال.

XIX - الإستحسان (Favor) هو أن نحب شخصاً أحسن إلى غيره.

XX - الاستياء (Indignatio) هو أن نكره شخصاً أساء إلى غيره.

شرح

أعلم أن هذه الكلمات تستعمل عادة في معنى آخر، إلا أن غايتي هي أن أفسر طبيعة الأشياء، لا معنى الكلمات، وأن أشير إلى الأشياء بألفاظ لا يبعد معناها المألوف تماماً عن المعنى الذي وضعته لها، فلتكن هذه الملاحظة الأولى والأخيرة.

وفي ما يتعلق بعلل هذين الانفعالين، أحيلكم إلى اللازمة 1 للقضية 27 وإلى حاشية القضية 22.

XXI - إفراط التقدير (Existimatio) هو أن نقيم وزناً لشخص ما أكثر مما يستحق، نظراً إلى كوننا نحبه.

XXII - الاستهانة (Despectus) هي ألا نقدر شخصاً حق قدره، نظراً إلى كرهنا له.

شرح

إن إفراط التقدير إذاً هو نتيجةٌ للحب أو خاصيةٌ من خاصياته، والاستهانة نتيجةٌ للكراهية أو خاصيةٌ من خاصياتها، ويمكن تعريف إفراط التقدير بأنه **الحب بوصفه يؤثر في الإنسان بشكل يجعله يقيم للشيء المحبوب وزناً أكثر مما يستحق، والاستهانة**، على العكس من ذلك، بأنها **الكراهية بوصفها تؤثر في الإنسان بشكل يجعله لا يقدّر الشيء المكروه حق قدره** (راجع في ما يتعلق بهذين الانفعالين حاشية القضية 26).

XXIII - الحسد (Invidia) هو الكراهية بوصفها تؤثر في الإنسان بشكل يجعله يحزن لسعادة غيره، وينشرح لما يصيبه من مكروه.

شرح

الحسد تقابله عادة الرحمة، ويمكن تعريفها، على الرغم من معنى الكلمة، كما يلي:

XXIV - الرحمة (Misericordia) هي الحب بوصفه يؤثر في الإنسان بشكل يجعله ينشرح لما يحصل لغيره من خير، ويحزن لما يصيبه من مكروه.

شرح

علاوة على هذا، راجع في ما يتعلق بالحسد حاشية القضية 24 وحاشية القضية 32. تلك هي انفعالات الفرح والحزن التي تكون مصحوبةً بفكرة شيء خارجي كعلة إما بذاتها أو عرضاً. أنتقل الآن إلى الانفعالات التي تكون مصحوبةً بفكرة شيء باطني كعلة.

XXV - الرضى بالذات (Acquiescentia in se ipso) فرح ينجم عن تأمل المرء لذاته ولقدرته على الفعل.

XXVI - التذلل (Humilitas) حزن ينجم عن تأمل المرء لعجزه وضعفه.

شرح

الرضى بالذات مقابل للتذلل، باعتبار أن ما نعنيه بالأول هو الفرح الناجم عن تأملنا لقدرتنا على الفعل، أما إذا كان ما نعنيه بالرضى بالذات هو الفرح الذي تصحبه فكرة شيء نعتقد أننا قمنا به بأمر أنفسنا، فهو يكون مقابلاً للندم الذي نعرّفه كما يلي:

XXVII - الندم (Paenitentia) حزن مصحوب بفكرة شيء نعتقد أننا قمنا به بأمر أنفسنا.

شرح

لقد بيّنا أسباب هذه الانفعالات في حاشية القضية 51، وفي القضايا 53 و54 و55، وفي حاشية هذه القضية الأخيرة. راجع، في ما يتعلق بأوامر النفس الحرة حاشية القضية 35 من الباب II. وعلاوةً على ذلك تجدر الإشارة إلى أنه لا عجب أن ينجر الحزن عموماً عن كل الأفعال التي نسميها عادةً أفعالاً **قبيحة** (pravi)، والفرح عن الأفعال المسماة **سويةً** (recti). وإن ذلك لشديد الارتباط بالتربية، كما تبيّنا من خلال ما تقدم. وفعلاً فإن استهجان الأولياء للأفعال الأولى ولومهم المتكرر لأبنائهم على اقترافهم لها، واستحسانهم للثانية وتحريضهم عليها، إن كل ذلك قد جعل انفعالات الحزن تقترن بالأولى وانفعالات الفرح بالثانية. والتجربة تثبت ذلك أيضاً، إذ أن ما يجري به العُرف والدين ليس هو عينه

لدى الجميع، بل على العكس فإن ما يكون حراماً في نظر بعضهم يكون حلالاً عند بعضهم الآخر، وما يُعتبر نزيهاً عند بعضهم يعتبر لئيماً عند بعضهم الآخر. وحسب التربية التي تلقاها كل واحد فإنه سيندم على فعله أو سيفتخر به.

XXVIII - الزهو (Superbia) هو أن نقدر أنفسنا أكثر مما نستحق، لأننا نحب أنفسنا.

شرح

يختلف الزهو عن إفراط التقدير: فهذا يتعلق بموضوع خارجي، بينما يتعلق الزهو بالإنسان ذاته الذي يقيم لنفسه وزناً أكثر مما يستحق. وعلاوةً على ذلك، فكما أن إفراط التقدير هو نتيجة للحب أو خاصيةً من خاصياته، فكذلك الزهو يتولد من الحب نفسه، وبالتالي فإنه يمكن تعريفه كما يلي: إنه **حب الذات** (Amor sui) **أو الرضى بالذات بوصفه يؤثر في الإنسان تأثيراً يجعله يقدّر نفسه أكثر مما يستحق** (انظر حاشية القضية 26)، وإنه لا يوجد انفعال مقابل لهذا الانفعال. ذلك أنه لا أحد يقدّر نفسه أقل مما يستحق بسبب كرهه لنفسه، بل لا أحد يقدّر نفسه أقل مما يستحق لكونه يتخيل أنه لا يقدر على هذا الفعل أو ذاك، إذ كل ما يتخيل الإنسان أنه لا يقدر على فعله فهو يتخيله حتماً، ويهيّؤه هذا التخيل بشكل يجعله غير قادر حقاً على فعل ما يتخيل أنه لا يقدر على فعله. وطالما أنه يتخيل أنه لا يقدر على هذا أو ذاك، فهو لا يتحتم عليه فعله، وبالتالي فإنه يتعذر عليه فعله. أما إذا اعتبرنا الأمور المتعلقة بالظن وحده فإنه يجوز أن نتصور شخصاً يقدّر نفسه أقل مما يستحق، ذلك أن الشخص الذي يتأمل ضعفه بحزنٍ فهو يتخيل أن الجميع يحتقرونه، في حين أنهم لا يفكرون في شيء أقل من التفكير

في احتقاره. وقد لا يقدر الإنسان نفسه حق قدره أيضاً عندما ينفي عن ذاته في الوقت الحاضر شيئا يتعلق بالمستقبل، فلا يكون على يقين من هذا الشيء، كأن ينفي مثلاً قدرته على تصور شيء يقيني، أو قدرته على الرغبة في شيء أو على فعل شيء غير القبائح والرذائل. ويمكن القول أيضاً إن شخصاً لا يقدّر نفسه حق قدره عندما نراه لا يجرؤ على ما يجرؤ عليه أمثاله، نظراً إلى خوفه الشديد من العار.

يمكن إذاً أن نقابل بين انفعال الزهو والانفعال الذي أسميه **الاستهانة بالذات** (Abjectio)، إذ مثلما يتولد الزهو من الرضى بالذات، تتولد الاستهانة بالنفس من التذلل، وبالتالي يمكن تعريفها كما يلي:

XXIX - الاستهانة بالذات (Abjectio) حزن يتمثل في عدم تقدير الإنسان لنفسه حقّ قدره.

شرح

لقد تعودنا في الواقع أن نقابل الزهو بالتواضع، غير أننا في هذه الحالة نأخذ بعين الاعتبار آثارهما، لا طبيعتهما. ذلك أننا نسمّي مزهواً الإنسان الذي يبالغ في تمجيد نفسه (حاشية القضية 30)، ولا يتحدث إلا عن فضائله وعن رذائل الآخرين، ويرغب في الفوز وحده بتبجيل الجميع، ويتصنع الوقار والأبهة المميّزين عادةً للأشخاص الذين يفوقونه بكثير. ونسمي متذللاً (humilem)، على العكس، الإنسان الذي سرعان ما يخجل، ويعترف بعيوبه ويذكر فضائل الآخرين وينسحب أمام الجميع، ويمشي مطأطئاً رأسه ولا يرغب في التجمل.

إلا أن هذين الانفعالين، أعني التذلل والاستهانة بالنفس، نادران جداً، لأن الطبيعة البشرية، إذا ما اعتُبرت في ذاتها، تقاومهما أشد

مقاومةً (القضيتان 13 و54)، وهكذا فأولئك الذين نظنهم أكثر الناس استهانة بأنفسهم وأكثرهم تذللاً إنما هم في الغالب أكثرهم طموحاً وأشدهم حسداً.

XXX - المجد (Gloria) فرح مصحوب بفكرة عمل من أعمالنا نتخيل أنه موضوع إطراءٍ من قِبل الآخرين.

XXXI - الخجل (Pudor) حزن مصحوب بفكرة عمل نتخيل أنه موضوع استنكار من قِبل الآخرين.

شرح

راجع فيما يتعلق بهذين الانفعالين، حاشية القضية 30. لكن لابد من الإشارة هنا إلى الفرق بين **الخجل** (Pudorem) **والحياء** (Verecundiam). فالخجل هو الحزن الناتج عن فعلٍ يحمر له الوجه، والحياء هو الخشية أو التخوف من الخجل، وهو ما يمنع المرء من اقتراف أعمال مخزيةٍ. ولقد جرت العادة في مقابلة الحياء بالوقاحة (Impudentia)، إلا أن الوقاحة ليست في الواقع انفعالاً، كما سأبيّن ذلك في أوانه.. وأسماء الانفعالات (كما سبق أن أشرت) تتعلق باستعمالها أكثر مما تتعلق بطبيعتها.

وهكذا فقد أتممت النظر في انفعالات الحزن والفرح التي عزمت على تفسيرها، فأنتقل إلى الانفعالات التي أعزوها إلى الرغبة.

XXXII - الإحباط (Desiderium) هو الرغبة أو الميل إلى امتلاك شيء، وهذه الرغبة ينميها تذكر هذا الشيء، ويعوقها في الوقت نفسه تذكر أشياء أخرى تنفي وجود موضوع الرغبة.

شرح

عندما نتذكر شيئاً فإننا نكون على استعداد لاعتباره بنفس الانفعال الذي قد نشعر به لو كان هذا الشيء حاضراً أمامنا، ولكن

هذا الاستعداد أو الجهد تكبته أثناء اليقظة صور الأشياء التي تنفي وجود الشيء الذي نتذكره. وعلى ذلك فعندما نتذكر شيئاً يفرحنا فإننا نجدّ في اعتباره بفرح كما لو كان حاضراً، ويكف جهدنا هذا حالما نتذكر الأشياء التي تنفي وجود الشيء المفرح. والإحباط إذاً هو في الواقع حزن مقابل للفرح الناجم عن غياب شيء نكرهه. راجع في هذا الموضوع حاشية القضية 47. ولما كان لفظ الإحباط يتعلق بالرغبة، فإني أضم هذا الانفعال إلى انفعالات الرغبة.

XXXIII - المنافسة (Aemulatio) رغبة تتولد فينا لكوننا نتخيل أن الآخرين لهم نفس الرغبة.

شرح

إن من يلوذ بالفرار أو يعتريه الخوف عندما يرى الآخرين يفرون أو يخافون، أو كذلك الذي يرى شخصاً تحترق يده فيرجع يده إلى الوراء ويبعد جسمه كما لو كانت يده التي تحترق، إنا نقول عن هذا الإنسان إنه يقلد انفعال غيره، لا إنه ينافسه، وإن كنا نقول ذلك فليس لكوننا نعلم أن سبب التقليد يختلف عن سبب المنافسة، وإنما لأنه جرت العادة أن نلقب بالمنافس من يقلّد السلوك الشريف أو المفيد أو المستحب. راجع، علاوةً على هذا، وفيما يتعلق بسبب المنافسة، القضية 27 وحاشيتها. أما عن اقتران هذا الانفعال عموماً بالجسد، فراجع القضية 32 وحاشيتها.

XXXIV - الامتنان أو عرفان الجميل (Gratia seu Gratitudio) هو الرغبة أو الحب الحازم (Amoris Studium) الذي يجعلنا نسعى إلى الإحسان إلى من أحسن إلينا حباً لنا (انظر القضية 39 مع حاشية القضية 41).

XXXV - العطف (Benevolentia) رغبة في الإحسان إلى من نشفق عليه (انظر حاشية القضية 37).

XXXVI - الغضب (Ira) رغبة تستثيرنا، بدافع الكراهية، للإساءة إلى من نكره (انظر القضية 39).

XXXVII - الثأر (Vindicta) رغبة تستثيرنا، بدافع كراهية متبادلة، للإساءة إلى من يكن لنا نفس الشعور وأساء إلينا (انظر لازمة القضية 40 مع حاشيتها).

XXXVIII - القسوة أو الشراسة (Crudelitas seu Saevitia) رغبة تدفع شخصاً ما إلى الإساءة إلى من نحبه أو نشفق عليه.

شرح

القسوة تقابلها الرحمة، التي ليست انفعالاً من انفعالات النفس، وإنما هي قوة من قوى النفس تخفف من الغضب والثأر.

XXXIX - الخوف (Timor) رغبة في تجنب شر أعظم نخشاه، وذلك بالإقبال على شر أقل (انظر حاشية القضية 39).

XL - الجُرأة (Audacia) رغبة تدفع شخصاً ما إلى مواجهة الخطر الذي يخشى أمثاله تعريض أنفسهم له.

XLI - يقال **الجُبن** (Pusillanimitas) عن الشخص الذي يعوق رغبته الخوف من الخطر الذي يجرؤ أمثاله على مواجهته.

شرح

ليس الجبن إذاً إلا الخوف من شر لا يخشاه عادةً عامة الناس، لذلك فإني لا أربطه بانفعالات الرغبة، غير أنني أردت تفسيره هنا لأنه مقابل حقاً للشعور بالجرأة إذا اعتبرناه بالنظر إلى الرغبة التي هو عائق لها.

XLII - يقال **الذهول** (Consternatio) عن الشخص الذي يعوق رغبته في تجنب الشر الانشداهُ (admiratione) أمام الشر الذي يخشاه.

شرح

فالذهول إذاً هو ضرب من الجبن، إلا أنه ينشأ عن خوف مزدوج، وبالتالي فمن الأفضل أن نعرّفه بأنه **الخوف** الذي يترك صاحبه **مشدوهاً** (stupefactum) أو **متردداً** بحيث لا يستطيع تجنب شر ما. أقول **مشدوهاً** لأننا نتصور أن رغبته في تجنب الشر تعوقها الدهشة، وأقول **متردداً** لأننا نتصور أن هذه الرغبة يعوقها الخوف من شر آخر يُقلقه أيضاً، فتراه لا يعلم أيهما سيتجنب.

(راجع في هذا الشأن حاشية القضية 39 وحاشية القضية 52).

(راجع أيضاً، في ما يتعلق بالجبن والجرأة، حاشية القضية 51).

XLIII - الإنسانية أو التواضع (Humanitas seu Modestia) رغبة في القيام بما يطيب للناس وعدم القيام بما يزعجهم.

XLIV - الطموح رغبة مفرطة في المجد.

شرح

الطموح رغبة تعزز بها الانفعالات وتقوى (القضيتان 27 و31)، لذلك فإنه يصعب التحكم في هذا الانفعال، إذ طالما يكون المرء خاضعاً لرغبةٍ ما فهو يكون في الوقت ذاته خاضعاً لذلك الانفعال. **وأفضل الناس**، كما قال شيشرون، **أكثرهم لهثاً وراء المجد، وحتى الفلاسفة الذي يؤلفون كتباً في احتقار المجد، إنما يوقعونها بأسمائهم... إلخ.**

XLV - الشراهة (Luxuria) رغبة مفرطة في الطعام الفاخر، بل هي عشقه.

XLVI - إدمان الخمر (Ebrietas) رغبة مفرطة في الشراب وعشقه.

XLVII - البخل (Avaritia) رغبة مفرطة في الأموال وعشقها.

XLVIII - الشبق (Libido) رغبة في الجماع وعشقه.

شرح

سواء أكانت الرغبة في الجماع معتدلةً أم لا، فقد جرت العادة على تسميتها شبقاً. ثم إن الانفعالات الخمسة الأخيرة (كما أشرت إلى ذلك في حاشية القضية 56) لا يوجد ما يقابلها. ذلك أن التواضع إنما هو نوع من الطموح (راجع حاشية القضية 29). ولقد سبق أن أشرت إلى أن الاعتدال والقناعة والعفة ليست انفعالات، وإنما هي من قوى النفس. ورغم أنه قد يحدث للإنسان البخيل أو الطموح أو الجبان أن يمسك عن الإفراط في الأكل والشرب والجماع، إلا أنه لا يمكن مع ذلك مقابلة البخل والطموح والخوف بالشراهة وإدمان الخمر والشبق، إذ غالباً ما يتمنى البخيل لو يتخم أكلاً وشرباً على حساب غيره. ولَما كان الإنسان الطموح معتدلاً قط، لو كان على يقين من عدم افتضاح أمره، فلو كان يعيش مع الفُساق والسكيرين لكان، نظراً إلى طموحه، أكثرهم ميلاً إلى هذه الرذائل، أما الجبان، فهو يفعل ما لا يريد، وحتى لو رمى بثرواته في البحر من أجل تجنب الموت، فهو يبقى مع ذلك بخيلاً، وإذا كان الفاسق حزيناً لكونه لا يستطيع إشباع رغبته، فهو يبقى مع ذلك فاسقاً. وبصورة عامة فإن هذه الانفعالات لا تتعلق بفعل الأكل والشرب... إلخ، بقدر ما تتعلق بالرغبة في هذه الأشياء والشوق إليها. وعلى هذا الأساس فإنه لا يمكن مقابلة هذه الانفعالات بأي شيء، ما عدا بالمروءة ورباطة الجأش اللذين سنتناولهما في ما بعد.

إني أغض الطرف عن تعريف الغيرة وتقلبات النفس الأخرى، لأنها تتركب من الانفعالات التي سبق تعريفها ولأنه ليس لأغلبها اسم، بمعنى أنه يمكن الاكتفاء، في الحياة العامة، بمعرفتها على وجه العموم. ثم إنه من البيّن، انطلاقاً من تعريف الانفعالات التي فسرناها هنا، أن هذه الانفعالات تتولد جميعا من الرغبة أو الفرح أو

الحزن، بل هي لا تعدو أن تكون غير هذه الانفعالات الثلاثة التي تعودنا أن نطلق عليها أسماء متنوعة بحسب تنوع علاقاتها وبحسب تسمياتها الخارجية (denominationes extrinsecas).

وإذا اعتبرنا الآن هذه الانفعالات الأولية وما قلناه سابقاً عن طبيعة النفس، فإنه سيتسنى لنا تقديم التعريف الآتي للانفعالات من حيث علاقتها بالنفس وحدها.

تعريف عام للانفعالات

الشعور المسمى انفعال النفس (animi Pathema) فكرةٌ مختلطةٌ تثبت بها النفس قوة وجودِ جسمها أو جزء منه، قد تكون هذه القوة أعظم أو أصغر من ذي قبل، وقد تدفع النفس إلى التفكير في شيء بدلاً من الآخر.

شرح

أقول بادئ ذي بدء إن الشعور أو انفعال النفس فكرةٌ **مختلطةٌ**، إذ لقد بينت أن النفس تكون منفعلةً (القضية 3) من حيث أن لديها فقط أفكاراً غير تامة ومختلطة. ثم إني أقول: **تثبت بها النفس قوة وجود جسمها أو جزء منه، وتكون هذه القوة أعظم أو أصغر من ذي قبل**، وفعلاً فإن جميع أفكار الأجسام التي نملكها إنما تشير إلى حالة جسمنا الحاضرة (اللازمة 2 للقضية 16، الباب II) وليس إلى طبيعة الجسم الخارجي، وتكشف أو تعبّر الفكرة المؤلفة لصورة انفعال ما عن الحالة التي يكون عليها الجسم أو بعض أجزائه نتيجة لازدياد أو نقصان قدرته على الفعل أو قوة وجوده. إلا أنه تجدر الإشارة إلى أنني، عندما أقول: **قوة وجود أعظم أو أصغر من ذي قبل**، فإني لست أعني بذلك البتة أن النفس تقارن بين حالة الجسم الحاضرة وحالته السابقة، بل ما أعنيه هو أن الفكرة المؤلفة لصورة

الانفعال تثبت للجسم شيئا ينطوي حقاً على واقعية أكثر أو أقلّ من ذي قبل. ولما كانت ماهية النفس تتمثل (القضيتان 11 و13، الباب II) في إثبات الوجود الفعلي لجسمها، فضلاً عن كوننا نعني بالكمال ماهية الشيء عينها، فإنه ينتج عن ذلك أن النفس تنتقل إلى كمال أعظم أو أقل عندما يحدث لها أن تثبت لجسمها أو لجزء من أجزائه شيئاً ينطوي على أكثر واقعية أو أقل من ذي قبل. وعليه فلما قلت أعلاه إن قدرة النفس على التفكير تزداد أو تضعف فإني لم أقصد أمراً آخر غير أن النفس قد كونت عن جسمها أو عن بعض أجزائه فكرةً تعبّر عن أكثر واقعية أو أقل مما سبق أن أثبتته لجسمها. ذلك أننا نقيس قيمة الأفكار وقوة التفكير الفعلية بقيمة الموضوع.

وأضفت أخيراً أن هذه الفكرة المختلطة **تدفع النفس إلى التفكير في شيء بدلاً من الآخر**، حتى أعبّر، فضلاً عن طبيعة الحزن أو الفرح التي نستشفها في الجزء الأول من التعريف، عن طبيعة الرغبة أيضاً.

الباب الرابع

في عبودية الإنسان

أو

في قوى الانفعالات

تمهيد

أسمّي عجز الإنسان عن كبح انفعالاته والتحكم فيها عبوديةً (servitutem). والإنسان الذي تقهره الانفعالات لا يكون وليّ نفسه بقدر ما يخضع لسلطان القدر، حتى أنه غالباً ما يجد نفسه مجبراً على القيام بالأسوأ مع أنه يرى الأفضل. ولقد رأيت أن أفسر هذا الوضع بالرجوع إلى علته، وأن أبيّن، فضلاً عن ذلك، ما يُستحسن وما يستقبح في انفعالاتنا. لكن، قبل الشروع، لابد من التمهيد ببعض الملاحظات حول الكمال والنقص، والخير والشر.

من عزم على إنجاز عمل وأكمله، يُعتبر عمله كاملاً، ليس من منظوره الشخصي فحسب، بل أيضاً في اعتقاد كل من يعلم جيداً، أو يظن أنه يعلم، فكر من أنجز هذا العمل وغايته. وإذا

اطّلعنا مثلاً على عمل ما (على افتراض أن هذا العمل لم يكتمل بعد) وعلمنا أن غاية صاحبه هي بناء منزل، فإننا سنقول إن المنزل ناقص أو، على العكس، إنه كامل، حالما يبلغ مرحلة الإكمال التي قررها صانعه. أما إذا شاهدنا عملاً لم يسبق أن رأينا له مثيلاً وكنا نجهل فكر صانعه، فإنه سيتعذر علينا بالتأكيد أن نعرف ما إذا كان عملاً كاملاً أم ناقصاً. تلك هي، على ما يبدو، الدلالة الأولى لهذه الألفاظ. بيد أنه لما شرع الناس في تكوين أفكار عامة وفي تصور منازل وبناءات وأبراج وما إلى ذلك، ولما أخذوا يفضلون بعض النماذج على أخرى، أصبح كل إنسان يسمي **كاملاً** الشيء الذي يراه موافقاً للفكرة العامة التي كونها عن أشياء من نفس القبيل، **وناقصاً** الشيء الذي يرى أنه أقل موافقةً للنموذج الذي تصوره، مع أن صانعه قد يكون أنجز ما كان يهدف إليه تماماً. ويبدو أنه لا يوجد تفسير آخر لوصف الموجودات الطبيعية ـ أي الموجودات التي لم تصنعها يد الإنسان ـ بأنها كاملةً أو ناقصةً. إن الآدميون قد تعودوا على تكوين أفكار عامة عن الأشياء الطبيعية كما عن الأشياء المصنوعة، وتعودوا النظر إليها على أنها نماذج، كما ذهب بهم الظن إلى أن الطبيعة (إذ هي في رأيهم لا تتصرف أبداً إلا لأجل غاية) تتأمل هذه النماذج وتحاكيها، فتراهم، كلما عاينوا فيها أمراً مناقضاً للنموذج الذي تصوروه، اعتقدوا أنها قد فشلت أو أخطأت وتركت عملها ناقصاً. وعلى ذلك نرى الناس يصفون عادةً الأشياء الطبيعية بأنها كاملةً أو ناقصةً بناءً على حكم مسبق أكثر منه على معرفة حقيقية بهذه الأشياء. وكما أثبتنا فعلاً في تذييل الباب الأول، فإن الطبيعة لا تتصرف من أجل غاية، وإن ذلك الكائن الأزلي واللانهائي الذي نسميه الله أو الطبيعة يفعل بنفس الضرورة التي بها يوجد، ذلك لأن الضرورة الطبيعية التي بها يوجد إنما هي عين الضرورة التي بها يفعل، كما بيّنا أعلاه (القضية 16 من الباب

الأول). والسبب أو العلة التي تفسر إذاً لماذا يفعل الله، أو الطبيعة، ولماذا يوجد، هي علة واحدة، هي هي على الدوام. ولما كان الله لا يوجد من أجل غاية، فهو لا يفعل أيضاً من أجل غاية، وفعله لا مبدأ له ولا غاية أيضاً، شأنه شأن وجوده.

ثم إن ما نطلق عليه العلة الغائية إن هو إلا الرغبة الإنسانية من جهة كونها المبدأ الأول أو العلة الأولى لشيء ما. وعندما نقول مثلاً إن السكن هو العلة الغائية لهذا المنزل أو ذاك فإننا في الحقيقة لا نعني أمراً آخر غير ما هناك من تصور مزايا الحياة المنزلية ورغبة في بناء منزل. وليس السكن إذن، من حيث هو علة غائية، إلا رغبة جزئية، وهذه الرغبة هي في الواقع علة فاعلة ينظر إليها الناس على أنها العلة الأولى نظراً إلى جهلهم لعلل رغباتهم. ولقد قلت مراراً إن الناس يعون حقاً أعمالهم ورغائبهم إلا أنهم يجهلون العلل التي تجعلهم يرغبون. أما ما يزعمه بعضهم من أن الطبيعة قد تخفق وتخطئ أحياناً فتنتج أشياءَ ناقصةً، فإني أعد ذلك من جملة الأقاويل التي عالجتها في تذييل الباب الأول. إذاً ليس الكمال والنقص في الواقع غير أنماط فكرية، أي أنها مجرد معانٍ تعودنا إنشاءها بالمقارنة بين أفراد من نفس النوع أو الجنس. لذلك قلت أعلاه (التعريف 6، الباب II) إني أعني بالكمال والواقع نفس الشيء. ونحن قد تعودنا فعلاً أن نرد جميع أفراد الطبيعة إلى جنس أوحدٍ يطلق عليه اسم **أعم العموم** (Generalissimum)، أي إلى معنى الوجود الذي ينتمي إلى جميع أفراد الطبيعة على وجه الإطلاق. وإذا رددنا أفراد الطبيعة إلى ذلك الجنس وقارنّا بعضهم ببعض، فوجدنا أن لبعضهم أكثر كياناً وواقعيةً من بعض، قلنا إن بعضهم أكمل من بعض، وإذا نسبنا إليهم شيئاً يتضمن النفي، كالحد والنهاية والعجز، اعتبرناهم ناقصين، لا لكونهم يفتقرون إلى بعض الأشياء المميّزة لهم أو لكون الطبيعة قد

أخطأت، وإنما لأن أثرهم في أنفسنا يختلف عن الأثر الذي يتركه أولئك الذين ننعتهم بالكمال، إذ لا شيء ينتمي إلى طبيعة بعض الأشياء باستثناء ما يلزم عن وجوب طبيعة علة فاعلة، وكل ما يلزم عن وجوب طبيعة علة فاعلة إنما هو يحدث حتماً.

وفي ما يتعلق بالحسن والقبح (Bonum et Malum) فهما لا يشيران أيضاً إلى أي صفة إيجابية في الأشياء منظوراً إليها في ذاتها، ولا يعدو أن يكون كلاهما إلا نمطاً من التفكير أو معنى نكونه عندما نقارن الأشياء بعضها ببعض. ونفس الشيء قد يكون في الوقت ذاته حسناً وقبيحاً، ولا هذا ولا ذاك. والموسيقى مثلاً تبدو حسنةً في نظر المكتئب، وقبيحةً في نظر الحزين، ولا تكون لا حسنةً ولا قبيحةً في نظر الأصم.

ومع ذلك فلابد من الاحتفاظ بهذه الألفاظ، إذ لما كنا نرغب في تكوين فكرة عن الإنسان تكون بمثابة النموذج للطبيعة البشرية موضوعاً نصب أعيننا، فمن المفيد أن نحتفظ بها بالمعنى الذي ذكرت.

وفي ما يلي، فإن ما أقصده بالحسن هو ما نعلم يقيناً أنه يقرّبنا من نموذج الطبيعة البشرية الذي حددناه لأنفسنا، وبالقبيح، على العكس، ما نعلم يقيناً أنه يمنعنا من محاكاة هذا النموذج. وعلى ذلك سنقيس درجة كمال الناس بمدى اقترابهم من هذا النموذج بالذات. وتجدر الإشارة أولاً إلى أنني لا أعني، عندما أقول إن شخصاً قد انتقل من كمال أقل إلى كمال أعظم أو العكس، أن هذا الشخص قد تحول من ماهية إلى أخرى أو من شكل إلى آخر. والفرس مثلاً يتقوض كيانها سواء تحولت إلى إنسان أو إلى حشرة، إذ إن قدرتها على الفعل، بوصفها عين طبيعتها بالذات، هي التي نتصورها متزايدةً أو متناقصةً. وأخيراً فإن ما أعنيه بالكمال عموماً هو الواقع، أي

ماهية كل شيء بما هو موجود وبما هو ينتج معلولاً ما بوجه ما وبغض الطرف عن ديمومته. وفعلاً، لا يمكن القول عن أي شيء جزئي إنه أكمل من غيره لكونه بقي موجوداً مدة أطول من مدته، فمدة الأشياء لا تتحدد بماهيتها، إذ لا تنطوي هذه الماهية على مدة وجود معينة ومحددة، بل يمكن لكل شيء، سواء كان أكثر كمالاً أو أقل، أن يستمر في الوجود بنفس القوة التي بها بدأ يوجد، وعليه فجميع الأشياء متساوية من هذا المنظور.

تعريفات

I ـ أعني بالخير (Bonum) ما نعلم علماً يقيناً أنه ينفعنا.

II ـ أعني بالشر (Malum)، على العكس، ما نعلم علماً يقيناً أنه يحول دون فوزنا بخيرٍ ما.

(راجع، في ما يتعلق بهذين التعريفين، خاتمة التمهيد السابق)

III ـ أسمي الأشياء الجزئية حادثة (contingentes) إذا اعتبرنا ماهيتها فحسب فلم نجد قط ما يثبت وجودها أو ينفيه بالضرورة.

IV ـ أسمي الأشياء الجزئية ممكنة (possibiles) إذا اعتبرنا العلل المنتجة لها ولم نعلم ما إذا كان يتحتم على هذه العلل أن تُنتجها أم لا.

(لم أميّز في الحاشية الأولى للقضية 33 من الباب I، بين الممكن والحادث، لأنه لم يكن من الضروري آنذاك التمييز الدقيق بينهما).

V ـ وفي ما يلي سأعني بالانفعالات المتناقضة تلك التي تدفع الإنسان في اتجاهات مختلفة، حتى لو كانت هذه الانفعالات من نفس النوع، كالشراهة والبخل* اللذين هما ضربان من الحب، وليست هذه الانفعالات متناقضة بطبيعتها، وإنما عرضاً.

VI ـ لقد فسرت في الحاشيتين 1 و2 للقضية 18 من الباب III

ما أعنيه بالانفعال إزاء شيء مستقبل وشيء حاضر وشيء ماض، إني أحيل إليهما.

(وعلاوة على ذلك لابد من الإشارة هنا إلى كوننا لا نستطيع، كما الشأن بالنسبة إلى البعد المكاني، أن نتخيل بُعداً زمانياً بوضوح إذا وقع تجاوز حد معيّنٍ، وبعبارة أخرى، فكما أن جميع الأشياء التي تبعد عنا أكثر من مئتي قدم، أو التي يتجاوز بعدها عن المكان الذي نوجد فيه البعد الذي نتخيله بوضوح، إنما نتخيلها عادةً على نفس المسافة منا وكما لو كانت على صعيد واحد، فكذلك الأشياء التي نتخيل أن المدة الفاصلة بين زمن وجودها والزمن الحاضر مدةً أطول من التي تعودنا تخيلها بوضوح، إنما نتخيلها جميعا على بعدٍ واحدٍ من الحاضر وننسبها بوجه ما إلى لحظة زمانية واحدة).

VII ـ أعني بالغاية (finem) التي من أجلها نقوم بشيء ما الشهوة (appetitum).

VIII ـ أعني بالفضيلة (virtutem) والقوة (potentiam) نفس الشيء، أي (القضية 7، الباب III) أن الفضيلة، من حيث علاقتها بالإنسان، هي عين ماهيته أو طبيعته، بوصفه قادراً على القيام ببعض الأشياء التي يمكن معرفتها بقوانين طبيعته وحدها.

بديهية

لا يوجد في الطبيعة أي شيء فردي دون أن يوجد شيء آخر أكثر منه قوةً وقدرةً، بل كلما وُجد شيء من الأشياء، وُجد شيء آخر أقوى منه قادر على تحطيمه.

القضية 1

لا شيء مما تتضمنه الفكرة الباطلة من إيجاب يزول بحضور الحق بما هو حق.

البرهان

ليس البطلان إلا انعدام المعرفة الذي تنطوي عليه الأفكار غير التامة (القضية 35، الباب II)، ولا تنطوي هذه الأخيرة على أي شيء إيجابي تُعتبر بمقتضاه أفكاراً باطلة (القضية 33، الباب II)، بل هي، على العكس، من حيث علاقتها بالله، أفكار صحيحة (القضية 32، الباب II). وبالتالي فلو كان ما تتضمنه الفكرة الباطلة من إيجاب يزول بحضور الحق بما هو حق لكانت الفكرة الصحيحة تزيل نفسها بنفسها، وهذا (القضية 4، الباب III) محال. إذاً فلا شيء مما تتضمنه الفكرة الباطلة. . . إلخ.

حاشية

يُفهم ذلك بأكثر وضوح من خلال اللازمة 2 للقضية 16، الباب II، إذ أن التخيّل فكرة تدل على حالة الجسم البشري أكثر مما على طبيعة الجسم الخارجي، ويكون ذلك طبعاً بصورة مختلطة ولا متميّزة، وذاك ما يجعل النفس تقع في الخطأ. وعندما ننظر إلى الشمس مثلاً، فنحن نتخيلها على بعد مئتي قدم تقريباً، ونبقى مخطئين في تقديرنا ما لم نعلم بُعدها الحقيقي. ولا شك أن الخطأ سيزول عندما يصبح لدينا علم بهذا البعد، إلا أن التخيل لن يزول، بوصفه فكرة تعبّر عن طبيعة الشمس من جهة تأثيرها في الجسم، وهكذا، فرغم معرفتنا لمسافة الشمس الحقيقية إلا أننا لن نكف عن تخيلها قريبة منا. وكما بيّنا في حاشية القضية 35 من الباب II، فإننا لا نتخيل الشمس قريبة منا لجهلنا بمسافتها الحقيقية، وإنما لتخيلنا لحجمها على نحو انطباعها في الجسم. وبمثل ذلك فعندما تسقط أشعة الشمس على سطح الماء، وتنعكس في اتجاه أعيننا، فإننا نتخيل الشمس كما لو كانت في الماء، رغم أننا نعلم أين توجد حقاً. وكذا شأن التخيلات الأخرى التي توقع بالنفس في الخطأ، فهي -

سواء كانت تدل على حالة الجسم الطبيعية أو على تزايد قدرته على الفعل أو تناقصها ـ ليست مناقضة للحقيقة ولا تتلاشى بحضورها. ولا شك أن خوفنا غير المبرر من شر ما قد يزول لمجرد سماعنا نبأ صحيحاً، إلا أن العكس قد يحدث في بعض الأحيان أيضاً، كأن نخشى شراً يكون حدوثه محققاً فيزول خوفنا حال سماعنا نبأً باطلاً، وهكذا فإن التخيلات لا تزول بحضور الحق بما هو حق، وإنما بظهور تخيلات أشد منها تنفي الوجود الحالي للأشياء التي نتخيلها، كما بيّنا في القضية 17، الباب II.

القضية 2

إننا ننفعل (patimur) بوصفنا جزءاً من الطبيعة يتعذر تصوره بذاته ودون الأجزاء الأخرى.

البرهان

نكون منفعلين عندما يحدث شيء فينا لا نكون علته إلا جزئياً (التعريف 2، الباب III)، أي (التعريف 1، الباب III) عندما يحدث شيء فينا لا يمكن استنباطه من قوانين طبيعتنا وحدها. ونحن ننفعل إذاً بوصفنا جزءاً من الطبيعة يتعذر تصوره بذاته ودون الأجزاء الأخرى.

القضية 3

القوة (Vis) التي بها يظل المرء مستمراً في الوجود إنما هي قوة محدودة تتجاوزها قوة الأسباب الخارجية بصورة لا محدودة.

البرهان

هذا بيّن من خلال البديهية المذكورة أعلاه. ذلك أنه كلما وُجد شخص، وُجد من كان أكثر منه قوة، مثلاً «أ»، وإذا وُجد «أ»، وُجد شيء آخر أقوى منه، مثلاً «ب»، وهلمّ جرا، وهكذا فإن قوة

الإنسان تحدها قوة شيء آخر وتتجاوزها قوة الأسباب الخارجية بصورة لا محدودة.

القضية 4

من المحال ألا يكون الإنسان جزءاً من الطبيعة وألا يتأثر إلا بالتغيّرات التي يمكن معرفتها بطبيعته وحدها والتي هو علتها التامة.

البرهان

القوة التي تسمح للأشياء الجزئية، وبالتالي للإنسان، بالمحافظة على كيانها إنما هي قوة الله بالذات، أي قوة الطبيعة (لازمة القضية 24، الباب I)، لا بوصفها قوة لا متناهية وإنما من حيث أنه يمكن تفسيرها بالماهية الإنسانية الفعلية (القضية 7، الباب III). وعلى ذلك فإن قوة الإنسان، من حيث أنه يمكن تفسيرها بماهيته الفعلية، هي جزء من قوة الله أو الطبيعة اللانهائية، أي أنها (القضية 34، الباب I) جزء من ماهيته، كانت هذه النقطة الأولى.

والآن، فلو كان بوسع الإنسان ألا يتأثر إلا بالتغيرات التي يمكن معرفتها بطبيعته وحدها، لما كان الإنسان (القضيتان 4 و6، الباب III) فانياً، ولكان وجوده مستمراً بالضرورة، ولابد أن ينتج ذلك عن علة تكون قوتها محدودة أو غير محدودة، أعني إما عن قوة الإنسان فحسب، بحيث يكون الإنسان قادراً على تجنب التغيرات الأخرى التي قد تطرأ عليه من جهة الأسباب الخارجية، وإما عن القوة اللامتناهية للطبيعة التي توجه جميع الأشياء الجزئية بشكل يجعل الإنسان قادراًعلى التأثر فقط بالتغيرات الصالحة لحفظ كيانه.

لكن الفرضية الأولى محالة (بناءً على القضية السابقة التي

يتصف برهانها بالشمولية ويمكن أن ينطبق على كل الأشياء الجزئية).
ولو كان بوسع الإنسان إذاً ألا يتأثر إلا بالتغيرات التي يمكن معرفتها بطبيعته وحدها، وأن يوجد بالتالي على الدوام (كما بيّنا ذلك الآن)، فلابد أن ينتج ذلك عن قوة الله اللامتناهية، وبناءً على ذلك (القضية 16، الباب I) فلابد أن ينتج عن ضرورة الطبيعة الإلهية، باعتبارها متأثرة بفكرة إنسان ما، نظام الطبيعة كلها متصورة من خلال صِفَتي الامتداد والفكر. ويترتب عليه (القضية 21، الباب I) أن الإنسان سيكون لا متناهياً، وهذا (حسب الباب الأول من هذا البرهان) محال. ومن المحال إذاً ألا يتأثر الإنسان إلا بالتغيرات التي هو علتها التامة.

لازمة

يترتب على ذلك أن الإنسان لا ينفك يخضع للانفعالات بالضرورة، وأنه ينقاد وراء النظام العام للطبيعة ويمتثل له ويتكيف معه بقدر ما تقتضيه طبيعة الأشياء.

القضية 5

ليس ما يحدد قوة الانفعال ونموه واستمراره في الوجود القوة التي بها ندأب على الوجود، وإنما يتحدد كل ذلك بقوة العلة الخارجية مقارنةً بقوتنا الشخصية.

البرهان

لا يمكن تفسير ماهية انفعال ما بماهيتنا وحدها (التعريفان 1 و2، الباب III)، أي (القضية 7، الباب III) أن ما يحدد قوة انفعال ما ليس القوة التي بها نظل دائبين على وجودنا، وإنما (كما بينا ذلك في القضية 16، الباب II) هو بالضرورة قوة العلة الخارجية بالمقارنة مع قوتنا الشخصية.

القضية 6

يمكن لقوة الهوى أو الانفعال أن تتفوق على أفعال الإنسان، أي على قوته، بحيث يظل الانفعال عالقاً بهذا الإنسان.

البرهان

إن ما يحدد قوة الانفعال ونموه ودأبه على الوجود هو قوة العلة الخارجية بالمقارنة مع قوتنا الشخصية (القضية السابقة)، وبالتالي (القضية 3) فإنه يمكنها أن تفوق قوة الإنسان. . . إلخ.

القضية 7

لا يمكن كبح انفعالٍ أو القضاء عليه إلا بانفعالٍ مناقض له وأشد منه.

البرهان

إن الانفعال، من حيث علاقته بالنفس، فكرة تثبت بها النفس قوة من قوى وجود جسمها تكون أعظم أو أصغر من ذي قبل (التعريف العام للانفعالات، في خاتمة الباب III). وبالتالي فعندما تخضع النفس لبعض الانفعالات فإن الجسم يكون متأثراً هو الآخر بانفعال يزيد في قدرته على الفعل أو ينقص منها. ثم إن انفعال الجسم هذا (القضية 5) يتلقى من علته القوة التي تجعله يستمر في وجوده، وبالتالي فلا يمكن لهذا الانفعال أن يُعاق أو يزول إلا بعلة جسمية (القضية 6، الباب II) تُحدث في الجسم انفعالاً مناقضاً له (القضية 5، الباب III) وأقوى منه (البديهية)، بحيث (القضية 12، الباب II) تتأثر النفس بفكرة انفعال أقوى مناقض للانفعال الأول، أي (التعريف العام للانفعالات) أنها تشعر بانفعال أقوى يُناقض الانفعال الأول وينفي وجوده أو يحطمه، وبهذه الصورة فإنه لا يمكن لانفعال من الانفعالات أن يزول أو يُعاق إلا بانفعال مناقض له وأقوى منه.

لازمة

لا يمكن لانفعال ما، من حيث علاقته بالنفس، أن يُعاق أو يزول إلا بفكرة انفعال من انفعالات الجسم، مناقض للانفعال الذي نشعر به وأقوى منه. ذلك أن الانفعال الذي نتأثر به لا يمكنه أن يعاق أو يزول إلا بانفعال أقوى منه ومناقض له (القضية السابقة)، أي (التعريف العام للانفعالات) بفكرة انفعال من انفعالات الجسم أقوى من الانفعال الذي نتأثر به ومناقض له.

القضية 8

لا تعدو معرفة الخير والشر إلا أن تكون انفعال الفرح أو الحزن، من حيث وعينا به.

البرهان

نسمي خيراً أو شراً ما يكون نافعاً لحفظ وجودنا أو ضاراً به (التعريفان 1 و2)، أي (القضية 7، الباب III)، ما يزيد أو ينقص ويساعد أو يعوق قدرتنا على الفعل. وعلى ذلك (تعريف الفرح والحزن، حاشية القضية 11، الباب III) فبقدر ما ندرك أن شيئاً ما يولّد فينا الفرح أو الحزن فإننا نسميه حسناً أو قبيحاً. وهكذا فإن معرفة الخير والشر لا تعدو أن تكون غير فكرة الفرح أو الحزن ذاته. ولكن هذه الفكرة متحدة بالانفعال على غرار اتحاد النفس بالجسم (القضية 21، الباب II)، أي (كما بيّنا ذلك في حاشية نفس القضية) أن هذه الفكرة لا تتميّز، في الواقع، عن الانفعال ذاته أو (التعريف العام للانفعالات) عن فكرة انفعال الجسم إلا من حيث تصورنا لها، إذاً لا تعدو معرفة الخير والشر إلا أن تكون الانفعال ذاته، من حيث وعينا به.

القضية 9

يكون الانفعال الذي نتخيّل علته حالياً حاضرةً أشد مما لو كنا لا نتخيلها حاضرةً.

البرهان

التخيل (Imaginatio) فكرة ننظر من خلالها إلى الشيء على أنه حاضر (حاشية القضية 17، الباب II)، ولكن هذه الفكرة تدل على حالة الجسم البشري أكثر مما على طبيعة الجسم الخارجي (اللازمة الثانية للقضية 16، الباب II). والانفعال إذاً هو التخيل (التعريف العام للانفعالات)، من حيث أنه يدل على حالة الجسم. ولكن التخيل يكون أشد (القضية 17، الباب II) طالما لم نتخيل ما يستبعد الوجود الحالي للشيء الخارجي، وبالتالي فإن الانفعال الذي نتخيل علته حالياً حاضرةً يكون أشد أو أقوى مما لو كنا لا نتخيل هذه العلة.

حاشية

لما قلت، في القضية 18 من الباب III، إن صورة شيء مستقبل أو ماض تولّد فينا نفس الانفعال الذي تولده صورة شيء حاضر، فقد أشرت بوضوح إلى أن ذلك يكون صحيحاً من جهة اعتبارنا لصورة الشيء وحدها، إذ هي تكون فعلاً من نفس الطبيعة، سواء تخيلنا الأشياء على أنها حاضرةً أو لا، ولكنني لم أنكر أن هذه الصورة تصبح أضعف عندما نعتبر حضور أشياء أخرى تنفي الوجود الحالي للشيء المستقبل، فأنا لم أشر إلى ذلك آنذاك لأنني كنت أنوي معالجة قوى الانفعالات في هذا الباب بالذات.

لازمة

تكون صورة شيء مستقبل أو ماض، أعني صورة شيء نتمثله

في علاقة بالزمن المستقبل أو الماضي ـ باستثناء الحاضر ـ أضعف، عند تكافؤ الأمور، من صورة شيء حاضر، وبالتالي يكون الانفعال المتعلق بشيء مستقبل أو ماض، عند تكافؤ الأمور، أكثر فتوراً من الانفعال المتعلق بشيء حاضر.

القضية 10

يكون تأثرنا أشد بشيء مستقبل نتخيل حدوثه قريباً، منه بشيء مستقبل نتخيل حدوثه متأخراً بعيداً، ويكون تأثرنا أشد أيضاً بذكرى شيء نتخيله قد حدث منذ عهد قريب، منه بذكرى شيء نتخيله حدث منذ زمن بعيد.

البرهان

فعلاً، إذا تخيلنا أن شيئاً ما سيحدث قريباً، أو أنه حدث منذ عهد قريب، تخيلنا ما ينفي وجوده بصورة أقل مما لو كنا نتخيل أنه سيحدث في المستقبل البعيد أو أنه حدث منذ زمن بعيد (كما هو معلوم بذاته)، وتبعاً لذلك (القضية السابقة) فإننا سنتأثر به بصورة أشد.

حاشية

يترتب على الملاحظة التي أضفناها إلى التعريف 6، أن الأشياء التي تفصلها عن الزمن الحاضر مدة أطول مما نستطيع تقديره بالخيال، إنما هي تؤثر فينا جميعاً بصورة ضعيفة، رغم أننا نعلم بوجود مدة زمانية طويلة تفصل بعضها عن بعض.

القضية 11

يكون الانفعال المتعلق بشيء نتخيل أنه ضروري أشد ـ عند تكافؤ جميع الأمور ـ مما لو كان يتعلق بشيء ممكن أو حادث (possibilem vel contingentem)، أي غير ضروري.

البرهان

عندما نتخيل شيئاً على أنه ضروري، فنحن نثبت وجوده، وعلى العكس، إننا ننفي وجوده عندما نتخيل أنه ليس ضرورياً (الحاشية الأولى للقضية 33، الباب I)، وبالتالي (القضية 9) يكون الانفعال المتعلق بشيء ضروري أشد ـ عند تكافؤ جميع الأمور ـ مما لو كان يتعلق بشيء غير ضروري.

القضية 12

يكون الانفعال المتعلق بشيء نعلم أنه حالياً غير موجود ونتخيّل أنه ممكن الوجود (possibilem)، أشد ـ عند تكافؤ جميع الأمور ـ مما لو كان يتعلق بشيء حادث (contingentem).

البرهان

عندما نتخيّل شيئاً على أنه حادث، فإننا لا نتأثر بصورة شيء آخر مُثبتٍ لوجوده (التعريف 3)، بل (حسب الفرضية) نتخيل بعض الأشياء التي تستبعد (secludunt) وجوده الحالي. وعلى العكس، عندما نتخيل شيئاً ممكن الوجود في المستقبل فإننا نتخيل بعض الأشياء التي تثبت وجوده (التعريف 4)، أي (القضية 18، الباب III) التي تستثير الشعور بالأمل أو الخوف، وبالتالي يكون الانفعال المتعلق بشيء ممكن الوجود أكثر شدةً.

لازمة

يكون الانفعال المتعلق بشيء نعلم أنه حالياً غير موجود ونتخيل أنه حادث أكثر فتوراً مما لو كنا نتخيله حالياً موجوداً.

البرهان

يكون الانفعال المتعلق بشيء نتخيل أنه حالياً موجود أشد مما لو كنا نتخيله سيحصل في المستقبل (لازمة القضية 9)، ويكون

الانفعال أشد كثيراً مما لو كنا نتخيل هذا المستقبل بعيداً جداً عن الزمن الحاضر (القضية 10). وعلى ذلك يكون الانفعال المتعلق بشيء نتخيل حصوله في زمن بعيد جداً عن الزمن الحاضر أكثر فتوراً مما لو كنا نتخيله حاضراً، إلا أنه يكون أكثر شدةً (القضية السابقة) مما لو كنا نتخيل الشيء حادثاً، وهكذا فإن الانفعال المتعلق بشيء حادث يكون أكثر فتوراً مما لو كنا نتخيل هذا الشيء حالياً حاضراً.

القضية 13

يكون الانفعال المتعلق بشيء حادث نعلم أنه حالياً غير موجود، أكثر فتوراً ـ عند تكافؤ جميع الأمور ـ من الانفعال المتعلق بشيء ماض.

البرهان

عندما نتخيل شيئاً على أنه حادث فإننا لا نتأثر بصورة أي شيء آخر مثبتٍ لوجوده (التعريف 3) بل (حسب الفرضية) نحن نتخيل، على العكس من ذلك، بعض الأشياء التي تستبعد وجوده الحالي. ولكن إذا كان تخيلنا له في علاقته بالزمن الماضي، فالمفروض أن نتخيل شيئاً يستعيده إلى الذاكرة أو يستثير صورته (القضية 18، الباب II، مع لازمتها) بحيث يصبح اعتبارنا له كما لو كان حاضراً (لازمة القضية 17، الباب II). وهكذا (القضية 9) فإن الانفعال المتعلق بشيء حادث نعلم أنه حالياً غير موجود يكون أكثر فتوراً ـ عند تكافؤ جميع الأمور ـ من الانفعال المتعلق بشيء ماضٍ.

القضية 14

لا يمكن لمعرفة الخير والشر الصحيحة، من جهة ما هي صحيحة، أن تكبح أي انفعال، ولا يتسنى لها ذلك إلا من جهة اعتبارها انفعالاً فحسب.

البرهان

الانفعال فكرة تثبت بها النفس قوةً من قوى وجود جسمها تكون أعظم أو أصغر من ذي قبل (التعريف العام الانفعالات)، وعلى ذلك (القضية 1) فهو لا يحتوي على أي شيء إيجابي يمكن أن يزول بحضور الحق، وبالتالي فإن المعرفة الصحيحة للخير والشر لا يمكنها، من حيث هي صحيحةً، أن تكبح أي انفعال. ولكن يمكنها، باعتبارها انفعالاً (أنظر القضية 8) وفي صورة ما إذا كانت أقوى من الانفعال موضوع الكبح، أن تكبح هذا الأخير بهذه الصورة فحسب.

القضية 15

الرغبة التي تتولد عن المعرفة الصحيحة للخير والشر يمكن أن تخمدها أو تعوقها رغبات أخرى كثيرة متولدة عن الانفعالات التي تقهرنا.

البرهان

تنشأ بالضرورة عن المعرفة الصحيحة للخير والشر ـ من حيث أن هذه المعرفة انفعال (القضية 8) ـ رغبة ما (التعريف 1 للانفعالات)، وتكون هذه الرغبة أشد بقدر ما يكون الانفعال الذي تتولد عنه أشد (القضية 37، الباب III). ولكن لما كانت هذه الرغبة (حسب الفرضية) تنشأ عن كوننا ندرك حقاً شيئاً ما، فهي تنشأ فينا إذاً من حيث أننا نفعل (القضية 1، الباب III) ويجب بالتالي أن تُدرك بماهيتها وحدها (التعريف 2، الباب III)، وبناءً على ذلك (القضية 7) فإنه ينبغي تحديد قوتها ونمّوها بقوة الإنسان فحسب. ثم إن الرغبات المتولدة عن الانفعالات التي تقهرنا تكون هي أيضاً أشد بقدر ما تكون هذه الانفعالات أعنف، وبالتالي فلابد من تحديد

قوتها ونموها بقوة العلل الخارجية (القضية 5) التي، لو قارناها بقوتنا، وجدناها تتجاوزها بصورة لا محدودة (القضية 3).

وتبعاً لذلك فإن الرغبات المتولدة عن انفعالات من هذا النوع يمكنها أن تكون أشد عنفاً من الرغبة المتولدة عن المعرفة الصحيحة للخير والشر، وإذّاك (القضية 7) فإنه يمكنها كبح هذه الرغبة أو إخمادها.

القضية 16

الرغبة التي تتولد عن معرفة الخير والشر، على اعتبار أن هذه المعرفة تتعلق بالمستقبل، إنما يسهل أن تعوقها أو تخمدها الرغبة في الأشياء التي هي حالياً ممتعةٌ.

البرهان

يكون الانفعال المتعلق بشيء نتخيل أنه لابد من حدوثه أكثر فتوراً من الانفعال المتعلق بشيء حاضر (لازمة القضية 9). ولكن الرغبة المتولدة عن المعرفة الصحيحة للخير والشر ـ مع أن هذه المعرفة تتعلق بأشياء هي حالياً حسنةٌ ـ يمكن أن تخمدها أو تعوقها بعض الرغبات الطارئة (بناءً على القضية السابقة التي بُرهانها كلي)، إذاً فالرغبة المتولدة عن هذه المعرفة، على اعتبار أن هذه المعرفة تتعلق بالمستقبل، يمكن أن تعوقها أو تخمدها بسهولة... إلخ.

القضية 17

الرغبة التي تتولد عن المعرفة الصحيحة للخير والشر، على اعتبار أن هذه المعرفة تتعلق بأشياء حادثة، يمكن أن تعوقها أيضاً وبأكثر سهولة الرغبة في الأشياء الحاضرة.

البرهان

تكون البرهنة على هذه القضية على منوال القضية السابقة، بالاعتماد على لازمة القضية 12.

حاشية

أعتقد أنني بينت بهذه الصورة لأي سبب يتأثر الناس بالرأي (opinione) أكثر مما بالعقل الصحيح (vera Ratione)، ولماذا تلحق المعرفة الصحيحة للخير والشر الاضطراب بالنفس وتفتح المجال غالباً لكل أنواع الشهوة الحسية (libidinis)، ومن هنا جاء قول الشاعر: «إني أرى الأفضل واستحسنه، ولكن أقوم بالأرذل». ويبدو أن مؤلف سفر الجامعة (Ecclesiastes) لم يفكر في غير ذلك لما قال: «من زاد علمه زاد ألمه». وإن كنت أقول ذلك فليس لكي أستخلص أن الجهل أفضل من العلم أو أنه لا فرق بين أحمق ولبيبٍ فيما يتعلق بكبح الأهواء، وإنما لأنه يتحتم علينا معرفة ما تتصف به طبيعتنا من عجز مثلما يتحتم علينا معرفة ما تتصف به من قوة، حتى نتمكن من تحديد ما يستطيعه العقل وما لا يستطيعه من قهرٍ للانفعالات، ولقد قلت إنني سأتناول بالدرس في هذا الباب فقط عجز الإنسان، لأنني أردت أن يكون بحثي لسلطان العقل على الانفعالات بحثاً مستقلاً.

القضية 18

تكون الرغبة الناجمة عن الفرح، عند تكافؤ جميع الأمور، أشد من الرغبة الناجمة عن الحزن.

البرهان

الرغبة عين ماهية الإنسان (التعريف 1 للانفعالات)، أي أنها (القضية 7، الباب III) الجُهد الذي يبذله الإنسان سعياً إلى الاستمرار

في وجوده. وعلى ذلك فإن الرغبة الناجمة عن الفرح يساعدها أو ينميها انفعال الفرح ذاته (تعريف الفرح في حاشية القضية 2، الباب III)، وعلى العكس، فإن الرغبة الناجمة عن الحزن يُضعفها أو يعوقها انفعال الحزن ذاته (نفس الحاشية)، وبالتالي فإنه ينبغي تعريف قوة الرغبة الناجمة عن الفرح بقوة الإنسان وقوة العلة الخارجية معاً، بينما يجب تعريف قوة الرغبة الناجمة عن الحزن بقوة الإنسان فحسب، وهكذا فإن الرغبة الأولى تكون أشد من الثانية.

حاشية

فسرت في هذه القضايا القليلة أسباب عجز الإنسان وتقلبه، ولماذا لا يمتثل الناس لأوامر العقل. بقي الآن أن أبيّن بماذا يأمرنا العقل، أي انفعالات تلائمه وأيها تناقضه. لكن قبل الإسهاب في ذلك وفقاً للمنهج الهندسي الذي تبنّيت، يجدر أولاً التعريف بإيجاز بأوامر العقل، حتى يطلع كل واحد بأكثر سهولة على وجهة نظري.

إن العقل لا يطلب أمراً مناقضاً للطبيعة، بل يدعو فقط كل امرئ إلى أن يحب نفسه وأن يبحث عما ينفعه ويفيده حقاً، وأن يرغب في كل ما يقوده إلى كمال أعظم، وعموماً أن يسهر كل واحد على حفظ كيانه بقدر ما هو عليه (quantum in se est). وهذه الحقيقة ليست أقل لزوماً من الحقيقة التي تقرر أن الكل أعظم من الجزء (راجع القضية 4 من الباب III). ولما كانت الفضيلة (التعريف 8) لا تتمثل في شيء آخر غير السلوك وفقاً لقوانين طبيعتنا الخاصة، كما لا يمكن للمرء أن يحافظ على كيانه (القضية 7، الباب III) إلا وفقاً لقوانين طبيعته الشخصية، فإنه يترتب:

1 ـ أن مبدأ الفضيلة هو ذات الجهد الذي يبذله المرء في سبيل حفظ كيانه الشخصي، وأن السعادة تتمثل في قدرته على حفظ كيانه.

2 ـ أن رغبتنا في الفضيلة يجب أن تكون لذات الفضيلة، وأنه لا يوجد أفضل منها ولا أكثر منها نفعاً.

3 ـ وأخيراً إن الذين ينتحرون إنما أصابهم العجز وقهرتهم العلل الخارجية المناقضة لطبيعتهم. وينتج أيضاً، عن المصادرة 4، الباب II، أنه يتعذر علينا أبداً ألا نحتاج إلى الأشياء الخارجية كي تساعدنا على حفظ كياننا وأن نقطع الصلة بها تماماً. ولو تأملنا من جهة أخرى في أنفسنا لبدا ذهننا بالتأكيد أكثر نقصاً، لو كانت النفس وحيدة لا تدرك شيئاً خارج ذاتها. وهناك إذاً خارجنا أشياء كثيرة تعود علينا بالفائدة وتستلزم بالتالي رغبتنا. ومن بين هذه الأشياء لن يجد الفكر أفضل من تلك التي تتفق مع طبيعتنا تماماً، ذلك أنه إذا اقترن فردان من طبيعة واحدة فإنهما سيكونان فرداً أقوى من كل واحد على حدة. ولا شيء إذاً يكون أنفع للإنسان من الإنسان، أجل! لا يمكن للبشر أن يتمنوا شيئاً أفضل لحفظ كيانهم من أن يتفق جميعهم في كل الأمور ـ بحيث تؤلف أنفسهم جميعاً وأجسادهم جميعاً نفساً واحدةً وجسداً واحداً بوجه من الوجوه ـ وأن يسهروا جميعاً على حفظ وجودهم، وأن يسعوا كلهم إلى ما يفيدهم جميعاً. ويترتب على ذلك أن الذين يقودهم العقل، أي الذين يبحثون على ضوء العقل عما يفيدهم، لا يرغبون في شيء لأنفسهم إلا ويرغبونه أيضاً لغيرهم، وبالتالي فهم عادلون وحسنو النية ونزهاء.

تلك هي وصايا العقل التي أردت اختصارها هنا، قبل أن أشرع في إثباتها بإسهاب بطريقة منهجية، وإن ما حثني على ذلك هو أن أسترعي انتباه أولئك الذين يظنون أن هذا المبدأ: «يسعى كل واحد إلى البحث عما ينفعه»، إنّما هو مصدر الفحشاء، لا مصدر الأخلاق والفضيلة. وبعد أن بيّنت بإيجاز أن الأمر ليس كذلك، أواصل البرهنة متوخياً نفس النهج الذي توخيت حتى الآن.

القضية 19

يميل كل شخص بالضرورة، وفق قوانين طبيعته، إلى ما يراه خيراً، وينفر بالضرورة مما يراه شراً.

البرهان

معرفة الخير والشر هي (القضية 8) انفعال الفرح أو الحزن ذاته، من جهة وعينا به، وبالتالي (القضية 28، الباب III) فإن كل شخص يرغب بالضرورة فيما يراه خيراً، وينفر، على العكس، مما يراه شراً. ولكن هذه الرغبة لا تعدو أن تكون غير ماهية الإنسان ذاتها أو طبيعته (تعريف الشهوة في حاشية القضية 9، الباب III، والتعريف 1 للانفعالات). إذاً يرغب كل شخص بالضرورة، وفق قوانين طبيعته فحسب، أو ينفر من... إلخ.

القضية 20

بقدر ما نجدّ في البحث عما ينفعنا، أي بقدر ما نجدّ في حفظ كياننا وبقدر استطاعتنا عليه، نكون فضلاء، وعلى العكس، إذا أهملنا ما ينفعنا، أعني حفظ كياننا، كنا عاجزين.

البرهان

الفضيلة عين قوة الإنسان التي تحددها ماهيته وحدها (التعريف 8)، أعني (القضية 7، الباب III) التي يحددها فقط جهد الإنسان الذي يبذله من أجل الاستمرار في وجوده. وعليه فبقدر ما يجدّ المرء في حفظ كيانه وبقدر ما تكون له القدرة على ذلك، يكون فاضلاً، وبالتالي (القضيتان 4 و6، الباب III) فهو يكون عاجزاً إذا لم يعتنِ بحفظ كيانه.

حاشية

لا أحد يتوانى إذاً في اشتهاء ما يراه نافعاً له، أي في حفظ

كيانه، إلا إذا قهرته أسباب خارجية مناقضة لطبيعته. أجل، لا أحد يكون مدفوعاً بضرورة طبيعته إلى التقزز من الطعام أو إلى قتل نفسه، بل تدفعه إلى ذلك دائماً أسباب خارجية، وهو ما يحدث بطرق مختلفة: فهذا يُرغم، بعدما استل سيفه، على قتل نفسه من طرف شخص يُدير يده صوب قلبه، وذاك يُرغم أيضاً، مثل «سنيكا»، بأمرٍ من الطاغية، على فَصدِ أوردته، أي أنه يرغب في تجنب شر أعظم باستسلامه لشر أقل، أو أخيراً قد تُهيئ أسباب خارجية مجهولة مخيلتنا بوجه ما وتؤثر في جسمنا بوجه ما فنتقمص طبيعةً مخالفةً لطبيعتنا الأولى ويتعذر وجود فكرتها في النفس (القضية 10، الباب III). أما أن يسعى الإنسان، بضرورة طبيعته، إلى نفي وجوده أو إلى تغيير الصورة التي هو عليها، فهذا مستحيل تماماً كاستحالة أن يوجد شيء من لا شيء، وهو ما يوقن به كل واحد بقليل من التفكير.

القضية 21

لا أحد يمكنه أن يرغب في السعادة وفي حُسن السلوك وطيب العيش دون أو يرغب في نفس الوقت أن يكون ويسلك ويعيش، أي أن يوجد بالفعل.

البرهان

برهان هذه القضية بديهي، بل إن القضية نفسها بديهية بذاتها وأيضاً من خلال تعريف الرغبة. ذلك أن الرغبة (التعريف 1 للانفعالات) في العيش السعيد أو حسن السلوك... إلخ، هي عين ماهية الإنسان، أي (القضية 7، الباب III) إنها الجهد الذي يبذله كل شخص لحفظ كيانه. ولا أحد إذاً يمكنه أن يرغب... إلخ.

القضية 22

لا يمكن أن نتصور أي فضيلة سابقة على هذه (أعني على سعي الإنسان إلى حفظ كيانه).

البرهان

السعي إلى حفظ الكيان هو عين ماهية الشيء (القضية 7، الباب III) وبالتالي فلو أمكن تصور فضيلة سابقة على هذه، أي على هذا السعي، لكان تصور ماهية الشيء (القضية 8) سابقاً على الشيء ذاته، وهذا (كما هو معلوم بذاته) محال. إذاً لا يمكن أن نتصور أي فضيلة. . . إلخ.

لازمة

السعي إلى حفظ الكيان هو المصدر الأول والوحيد للفضيلة. إذ لا يمكن تصور (القضية السابقة) أي مبدأ آخر سابق عليه، كما لا يمكن بدونه (القضية 21) تصور أي فضيلة.

القضية 23

لا يمكن أن يقال بإطلاق عن الإنسان الذي تدفعه أفكار غير تامة إلى القيام بشيء ما إنه يسلك وفقاً للفضيلة، لكن يمكن قول ذلك إذا كانت تدفعه المعرفة.

البرهان

عندما يكون الإنسان مدفوعاً بأفكاره غير التامة إلى القيام بشيء ما، فهو يكون منفعلاً (القضية 1، الباب III)، أي أنه يقوم بشيء (التعريفان 1 و2، الباب III) لا يمكن إدراكه بماهيته وحدها أو، بعبارة أخرى (التعريف 8)، لا ينتج عن فضيلته الشخصية. لكن عندما تدفعه المعرفة إلى القيام بشيء ما، فهو يكون فاعلاً (القضية 1،

الباب III) أي (التعريف 2، الباب III) أنه يقوم بشيء يُدرك بماهيته وحدها أو (التعريف 8) ينتج بصورة مطابقة عن ماهيته الشخصية.

القضية 24

لا يعدو السلوك وفق الفضيلة تماماً إلا أن يكون سلوك المرء وعيشه وحفظه لكيانه (وهي كلها ألفاظ مترادفة) وفقاً لما يمليه العقل، وعلى أساس مبدأ السعي إلى ما فيه مصلحته الخاصة.

البرهان

لا يعدو السلوك وفق الفضيلة تماماً (التعريف 8) إلا أن يكون سلوك المرء وفقاً لقوانين طبيعته الخاصة. ولكننا لا نكون فاعلين إلا باعتبارنا عارفين (القضية 3، الباب III)، إذاً فالسلوك وفقاً للفضيلة تماماً لا يعدو أن يكون سلوك المرء وعيشه وحفظه لكيانه وفقاً لما يمليه العقل، (لازمة القضية 22) وعلى أساس مبدأ السعي إلى ما فيه مصلحته الخاصة.

القضية 25

لا أحد يجدّ في حفظ كيانه من أجل شيء آخر غيره.

البرهان

إن ما يحدد الجهد الذي يبذله كل شيء من أجل الاستمرار في كيانه هو (القضية 7، الباب III) ماهية الشيء ذاتها لا غير، وينتج بالضرورة (القضية 6، الباب III) عن هذه الماهية وحدها باعتبارها موجودة، وليس عن ماهية شيء آخر، أن كل شخص يسعى إلى حفظ كيانه.

وفضلاً عن ذلك فإن هذه القضية بديهية أيضاً من خلال لازمة القضية 22. ذلك أنه لو كان الإنسان يجد في حفظ كيانه من أجل

شيء آخر غيره، لكان هذا الشيء عندئذ هو الأصل الأول للفضيلة (كما هو معلوم بذاته)، وهذا (حسب اللازمة المشار إليها) محال، إذاً فلا أحد يجدّ... إلخ.

القضية 26

كل ما نسعى إليه على أساس مبدأ العقل إنما هو الفهم (Intelligere) لا غير، ولا ترى النفس، من حيث أنها تستخدم العقل، أي شيء مفيد لها عدا ما يقود إلى الفهم.

البرهان

ليس السعي إلى حفظ الكيان غير ماهية الشيء ذاته (القضية 7، الباب III) الذي يُتصور، من حيث وجوده على ما هو عليه، مالكاً للقوة على الاستمرار في الوجود (القضية 6، الباب III) وعلى فعل كل ما ينجر حتماً عن طبيعته على نحو ما هي موجودة (حسب تعريف الشهوة في حاشية القضية 9، الباب III). ولكن ماهية العقل لا تعدو أن تكون إلا النفس بوصفها تفهم بوضوح وتميّز (الحاشية 2 للقضية 40، الباب II)، إذاً (القضية 40، الباب II) فكل ما نسعى إليه على أساس مبدأ العقل هو الفهم لا غير.

وفضلاً عن ذلك فلما كان سعي النفس هذا الذي تظل به دائبةً، بوصفها عاقلةً، على حفظ كيانها، لا يعدو أن يكون إلا الفهم (حسب الباب الأول من هذا البرهان)، فهذا السعي إلى الفهم هو إذاً (لازمة القضية 22) المصدر الأول الوحيد للفضيلة، ولا يكون سعينا إلى فهم الأمور من أجل أي غاية أخرى (القضية 25)، بل، على العكس، لن تستطيع النفس، بوصفها عاقلةً، أن تتصور أي شيء يكون خيراً لها عدا ما يقودها إلى الفهم (التعريف 1).

القضية 27

لا نعلم علماً يقيناً ما إذا كان شيء من الأشياء خيراً أم شراً، إلا إذا كان هذا الشيء يقودنا حقاً إلى الفهم أو يحول دونه.

البرهان

إن النفس بوصفها عاقلة (Ratiocinatur)، لا ترغب في شيء آخر غير الفهم، ولا ترى أي شيء مفيد لها عدا ما يقود إلى الفهم (القضية السابقة). ولكن النفس (القضيتان 41 و43، الباب II، انظر أيضا حاشية القضية 43) لا تكون على يقين من الأشياء إلا من حيث أن لديها أفكاراً تامةً، أو (فالأمران سيان، حسب الحاشية 2 للقضية 40، الباب II) بوصفها عاقلةً. إذاً فنحن لا نعلم علماً يقيناً ما إذا كان شيء من الأشياء خيراً لنا، إلا إذا كان هذا الشيء يقودنا حقاً إلى الفهم، ولا نعلم، على العكس، ما إذا كان شراً، إلا إذا كان يعوقنا عن الفهم.

القضية 28

الخير الأسمى (summum bonum) بالنسبة إلى النفس إنما هو معرفة الله، وأسمى فضائل النفس أن تعرف (cognoscere) الله.

البرهان

أسمى شيء يمكن أن تدركه النفس هو الله، أعني (التعريف 6، الباب I) الكائن اللامتناهي إطلاقاً، الذي (القضية 15، الباب I) لا يمكن أن يوجد شيء بدونه ولا أن يتصور، وعليه (القضيتان 26 و27) فإن الشيء الذي يعود بأعظم فائدة على النفس، أعني خيرها الأعظم (التعريف 1)، هو معرفة الله.

وفضلاً عن ذلك، فإن النفس لا تكون فاعلةً إلا إذا كانت فاهمةً (القضيتان 1 و3، الباب III)، كما لا يمكن القول على وجه الإطلاق إنها تسلك وفقاً للفضيلة إلا إذا كانت فاهمةً أيضاً (القضية 23).

والفهم إذاً هو فضيلة النفس المطلقة. ولما كان أسمى موضوع يمكن أن تفهمه النفس هو الله (كما بيّنا أعلاه) فإن أسمى فضائل النفس أن تفهم الله أو تعرفه.

القضية 29

لا يمكن لأي شيء جزئي تختلف طبيعته تماماً عن طبيعتنا أن يساعد قدرتنا على الفعل أو يعوقها، وإذا تحدثنا على وجه الإطلاق، لا يمكن لأي شيء أن يكون خيراً لنا أو شراً إن لم يكن متفقاً معنا في شيء ما.

البرهان

إن القوة التي تجعل شيئاً من الأشياء الجزئية، وبالتالي (لازمة القضية 10، الباب II) التي تجعل الإنسان موجوداً ومُنتجاً لمعلول ما، لا يحددها إلا شيء جزئي آخر (القضية 28، الباب I) ينبغي أن تُدرك طبيعته (القضية 6، الباب II) من خلال نفس الصفة التي تسمح بتصور الطبيعة الإنسانية. يمكن إذاً لقدرتنا على الفعل، مهما كان تصورنا لها، أن تتحدد، وبالتالي أن تساعد أو تعاق، من طرف قوة شيء جزئي آخر يشترك معنا في أمر ما، لا من طرف قوة شيء تختلف طبيعته تماماً عن طبيعتنا، ولما كنا نسمي خيراً أو شراً ما يكون سبباً في الفرح أو الحزن (القضية 8) أي (حاشية القضية 11، الباب III) ما ينمي أو يضعف، ويساعد أو يعوق قدرتنا على الفعل، فإن الشيء الذي تكون طبيعته مختلفة تماماً عن طبيعتنا لا يمكنه أن يكون بالنسبة إلينا لا حسناً ولا قبيحاً.

القضية 30

لا شيء يمكنه أن يكون سيئاً من جهة موافقته لطبيعتنا، لكن كلما أساء إلينا شيء، كان مناقضاً لنا.

البرهان

نسمي شراً ما يكون سببا في الحزن (القضية 8)، أي (بناءً على تعريف الحزن، حاشية القضية 11، الباب III) ما يضعف أو يعوق قدرتنا على الفعل. وعليه فلو كان بعض الأشياء يسيء إلينا من جهة ما يتفق فيه معنا، لكان بإمكان هذا الشيء أن يضعف أو يعوق ما يتفق فيه معنا، وهذا (القضية 4، الباب III) محال. ولا شيء يمكنه إذاً أن يُسيء إلينا من جهة ما يتفق فيه معنا، بل، على العكس، عندما يُسيء إلينا شيء ما، أي (كما سبق أن بيّنا) عندما يستطيع أن يضعف أو يعوق قدرتنا على الفعل، فهو يكون مناقضاً لنا (القضية 5، الباب III).

القضية 31

كلما كان بعض الأشياء موافقاً لطبيعتنا، كان خيراً بالضرورة.

البرهان

إذا كان شيء ما موافقاً لطبيعتنا، فإنه لا يمكنه أن يكون سيئاً (القضية السابقة)، وبالتالي فهو يكون بالضرورة إما حسناً وإما سواءً (indifferens)، فلنفرض الحالة الأخيرة، أي التي لا يكون فيها الشيء لا حسناً ولا سيئاً، إذّاك لن ينتج عن طبيعة هذا الشيء (التعريف 1) ما يصلح لحفظ طبيعتنا، أعني (حسب الفرضية) لحفظ طبيعة الشيء ذاته، ولكن ذلك محال (القضية 6، الباب III)، فإذا كان الشيء موافقاً لطبيعتنا، كان إذاً خيراً بالضرورة.

لازمة

يترتب على ذلك أنه كلما كان شيء من الأشياء أكثر موافقةً لطبيعتنا، كان أكثر فضلاً علينا وأكثر نفعاً لنا، والعكس بالعكس،

كلما كان شيء من الأشياء أكثر نفعاً لنا، كان أكثر موافقةً لطبيعتنا. ذلك أنه إذا كان هذا الشيء لا يتفق مع طبيعتنا، فهو بالضرورة مختلف عنها أو مناقض لها. وإن كان مختلفاً عنها فهو لن يكون حينئذ (القضية 29) لا حسناً ولا سيئاً، وإن كان مناقضاً لها، فهوسيكون مناقضاً للطبيعة الموافقة لطبيعتنا، أي (القضية السابقة) مناقضاً للحسن، أعني أنه سيكون سيئاً. ولا شيء يمكنه إذاً أن يكون حسناً إلا من جهة موافقته لطبيعتنا، وبالتالي فكلما كان بعض الأشياء أكثر موافقةً لطبيعتنا كان أكثر نفعاً لنا، والعكس بالعكس.

القضية 32

بقدر ما يخضع البشر للانفعالات السلبية، فإنه لا يمكن القول إنهم يتفقون بطبعهم.

البرهان

عندما نقول إن بعض الأشياء تتفق بطبعها فنحن نعني أنها تتفق من حيث القوة (القضية 7، الباب III)، لا من حيث العجز والسلب، ولا أيضاً (حاشية القضية 3، الباب III) من حيث الانفعال السلبي. وعلى ذلك فبقدر ما يخضع البشر للانفعالات السلبية فإنه لا يمكن القول إنهم يتفقون بطبعهم.

حاشية

هذا بديهي أيضاً بذاته، فقولك إن الأبيض والأسود يتفقان فقط في كونهما ليسا الأحمر، هو تماماً كقولك إن الأبيض والأسود لا يتفقان في شيء، وقولك أيضاً إن الحجر والإنسان يتفقان فقط في كونهما محدودين وعاجزين، أو في كونهما لا يوجدان بضرورة طبيعتهما، أو في كونهما أخيراً مقهورين بصورة لا محدودة من طرف الأسباب الخارجية، إنما هو في الواقع كقولك إن الحجر والإنسان

لا يتفقان في شيء، ذلك أن الأشياء التي تتفق سلباً فحسب، أي فيما لا تملك، إنما هي لا تتفق حقاً في شيء.

القضية 33

قد يختلف الناس بطبعهم بسبب ما يختلج في صدورهم من انفعالات سلبية (passiones)، وهكذا فقد يكون نفس الإنسان متغيّراً متقلباً.

البرهان

لا يمكن تفسير طبيعة الانفعالات أو ماهيتها بطبيعتنا أو ماهيتنا وحدها (التعريفان 1 و2، الباب III)، بل يجب تعريفها بقوة الأسباب الخارجية، أعني (القضية 7، الباب III) بطبيعتها بالمقارنة مع طبيعتنا وقوتنا. وعلى ذلك فإن تنوع كل انفعال من الانفعالات هو بقدر تنوع الأشياء التي نتأثر بها (القضية 56، الباب III)، كما أن البشر يتأثرون بشيء واحد بطرق مختلفة (القضية 51، الباب III)، وبقدر ما يحدث ذلك فهم يختلفون بطبعهم، وعليه (نفس القضية 51، الباب III) فإن نفس الإنسان قد يتأثر بنفس الشيء بطرق مختلفة، مما يجعله متغيّراً. . . إلخ.

القضية 34

قد يحدث للناس، بوصفهم يخضعون للانفعالات السلبية، أن يناوئ بعضهم بعضاً.

البرهان

يمكن لبطرس مثلاً أن يكون سبباً في حزن بولس، لأن بحوزته شيئاً يشبه الشيء الذي يكرهه بولس (القضية 16، الباب III)، أو لكونه يملك بمفرده شيئاً يحبه أيضاً بولس (القضية 32، الباب III، مع حاشيتها)، أو لأسباب أخرى (راجع أهمها في حاشية القضية

55، الباب III)، وهكذا (التعريف 7 للانفعالات) فإن بولس سيكره بطرس، فينجر عن ذلك بسهولة (القضية 40، الباب III مع حاشيتها) أن يكره بطرس بدوره بولس، وبالتالي فإنهما سيسعيان إلى الإساءة أحدهما إلى الآخر، أي (القضية 30) إلى مناوأة أحدهما الآخر. ولما كان انفعال الحزن دائماً انفعالاً سلبياً (القضية 56، الباب III)، فإنه يمكن للبشر، بوصفهم يخضعون للانفعالات السلبية، أن يناوئ بعضهم بعضاً.

حاشية

قلت إن بولس يكره بطرس لأنه يتخيّل أن هذا الأخير يملك الشيء الذي يحبه هو أيضاً. وقد يترتب على ذلك من الوهلة الأولى أن هذين الشخصين يسيئان أحدهما إلى الآخر لكونهما يحبان نفس الشيء، وبالتالي لكونهما يتفقان بطبعهما. ولو صح ذلك، بطلت القضيتان 30 و31. لكن إذا قبلنا أن نزِن الأمر بقسطاس مستقيم لتبيّنا أن كل ما قلناه منسجم تمام الانسجام. ذلك أن هذين الشخصين لا يسيء أحدهما إلى الآخر من حيث اتفاقهما بطبعهما، أي من حيث أنهما يحبان نفس الشيء، وإنما من حيث اختلاف أحدهما عن الآخر. وفعلاً فإن حبهما لنفس الشيء من شأنه أن ينمي حب كل منهما (القضية 31، الباب III) أي (التعريف 6 للانفعالات) أن ينمي فرح كل منهما. ومن المستبعد جداً إذاً أن يكونا موضوع حزن أحدهما للآخر من حيث أنهما يحبان نفس الشيء ويتفقان بطبعهما، بل سبب ذلك لا يعدو أن يكون، كما قلت، إلا ما افترضناه من تباين بين طبيعتيهما. ولنفرض فعلاً أن بطرس له فكرة شيء محبوب هو حالياً بحوزته، وأن بولس، على العكس، له فكرة شيء محبوب ليس حاليّاً بحوزته، فهذا سيشعر بالحزن، وذاك بالفرح، وبهذه الصورة فإنهما سيتعاديان. ويسهل أن نبين، على هذا المنوال، أن

أسباب الكره الأخرى تنتج فقط عما يختلف فيه البشر بطبعهم، لا عما يتفقون فيه.

القضية 35

يتفق البشر بطبعهم دائماً وبالضرورة، شريطة أن يكون عيشهم على مقتضى العقل (ex ductu Rationis).

البرهان

إن خضوع البشر للانفعالات السلبية قد يجعلهم يختلفون بعضهم عن بعض بطبعهم (القضية 33) ويعادون بعضهم البعض (القضية السابقة). بيد أننا نقول إنهم يفعلون إذا كانوا فقط يعيشون على مقتضى العقل (القضية 3، الباب III)، وبالتالي فإن كل ما ينجر عن الطبيعة الإنسانية باعتبار أن ما يعرفها هو العقل، ينبغي معرفته بالطبيعة الإنسانية وحدها بوصفها علته المباشرة. لكن لما كان كل واحد يرغب، وفقاً لقوانين طبيعته، في ما يستحسنه، ويجد في إقصاء ما يستقبحه (القضية 19)، فضلاً عن كون ما يستحسنه أو يستقبحه بأمر من العقل إنما يكون بالضرورة حسناً أو قبيحاً (القضية 41، الباب II)، فإن الناس يفعلون بالضرورة، شريطة أن يكون عيشهم على مقتضى العقل، ما يكون بالضرورة خيراً للطبيعة الإنسانية، وبالتالي لكل إنسان، أي (لازمة القضية 31) ما يتفق مع طبيعة كل إنسان. وعلى ذلك فإنهم يتفقون دائماً بالضرورة في ما بينهم باعتبارهم يعيشون على مقتضى العقل.

لازمة 1

ما من شيء في الطبيعة أنفع للإنسان من إنسانٍ يعيش على مقتضى العقل. ذلك أن أكثر ما ينفع الإنسان هو ما يكون أكثر موافقةً لطبيعته (لازمة القضية 31)، أي (كما هو معلوم بذاته) هو الإنسان

بالذات. ولكن الإنسان يسلك على مقتضى قوانين طبيعته عندما يكون عيشه على مقتضى العقل (التعريف 2، الباب III)، وعلى هذا الاعتبار فقط تتفق طبيعته دائماً وبالضرورة مع طبيعة إنسان آخر (القضية السابقة)، إذاً فمن بين الأشياء جميعاً، ليس أنفع للإنسان من إنسانٍ آخر. . . إلخ.

لازمة 2

عندما يبحث كل واحد قبل كل شيء عما ينفعه هو بالذات، عندئذ يكون الناس أكثر نفعاً بعضهم لبعض. ذلك أنه بقدر ما يبحث كل واحد عما ينفعه وبقدر ما يجد في حفظ ذاته، فهو يكون فاضلاً (القضية 20)، أو، الأمران سيان (التعريف 8)، تكون قدرته على الفعل وفقاً لقوانين طبيعته، أي (القضية 3، الباب III) على العيش على مقتضى العقل، قدرةً أعظم. ولكن الناس يتفقون بطبعهم بصورة أفضل عندما يعيشون على مقتضى العقل (القضية السابقة)، وعليه (اللازمة السابقة) فعندما يبحث كل واحد قبل كل شيء عما ينفعه هو بالذات، عندئذ يكون الناس أكثر نفعاً بعضهم لبعض.

حاشية

ما أثبتناه إنما التجربة نفسها تثبته كل يوم من خلال شهادات واضحة لدرجة أن كل الناس يرددون: إن الإنسان إله للإنسان. لكن يندر أن يعيش الناس على مقتضى العقل، بل إن أغلبهم على استعداد تام للحسد والمعاملة السيئة. ومع ذلك فقلما يستطيعون العيش في عزلة، كما لا يختلفون في تعريف الإنسان بأنه حيوان اجتماعي. وبالفعل يبدو أن منافع الحياة الاجتماعية تفوق مضارها إلى حد بعيد. وليضحك الهجّاؤون ملء أشداقهم على أحوال الناس، وليلعنها اللاهوتيون، وليمدح السوداويون قدر ما يستطيعون حياة البداوة الجافة وليحتقروا البشر ويعجبوا بالبهائم، فسوف يجد الناس،

بعد هذا كله، أن في وسعهم أن يفوا حاجياتهم بسهولة أكثر متى تعاونوا وتبادلوا المساعدة، وأن الوسيلة الوحيدة لنجاتهم من الأخطار المحدقة بهم من كل جانب هي توحيد قواهم. هذا فضلاً عن كون أعمال الإنسان أفضل بكثير وأجدر بمعرفتنا من أعمال الحيوان. لكن سنعالج هذه القضية بأكثر إسهاب في مجال آخر.

القضية 36

الخير الأسمى عند الذين يتبعون الفضيلة مشترك بين الجميع، ويمكن أن يتمتع به الجميع على قدم المساواة.

البرهان

السلوك على مقتضى الفضيلة إنما هو السلوك على مقتضى العقل (القضية 24)، وكل ما نجد فيه بالعقل إنما هو الفهم (القضية 26)، وهكذا (القضية 28) فإن الخير الأسمى عند الذين يتبعون الفضيلة هو معرفة الله، أي (القضية 47، الباب II، مع حاشيتها) أنه خير مشترك بين الناس ويمكن لهم الفوز به جميعاً على قدم المساواة، باعتبار أن لهم طبيعةً واحدةً.

حاشية

وإذا قيل: لو لم يكن الخير الأسمى عند الذين يتبعون الفضيلة مشتركاً بين الجميع، ألن يترتب على ذلك، كما ورد أعلاه (القضية 34)، أن الناس الذين يعيشون على مقتضى العقل، أي الناس بوصفهم يتفقون بطبعهم (القضية 35)، يعادون بعضهم بعضاً، كان جوابي: لئن كان الخير الأسمى للإنسان مشتركاً بين الجميع، فليس ذلك بطريقة عرضية وإنما بناءً على طبيعة العقل ذاتها، لا سيما أن ذلك يُستمد من ماهية الإنسان ذاتها التي تحدد بالعقل، وأن الإنسان لا يمكنه أن يوجد ولا أن يُتصور لو لم يكن قادراً على التمتع بالخير

الأسمى. ذلك أنه من طبيعة ماهية النفس البشرية (القضية 47، الباب II) أن يكون لديها معرفةً تامةً بماهية الله الأزلية اللامتناهية.

القضية 37

الخير الذي يرغبه لنفسه كل من يتّبع الفضيلة، إنما هو يرغبه أيضاً لغيره، وتقوى رغبته هذه بقدر ما تزداد معرفته بالله.

البرهان

ليس أنفع للإنسان من الإنسان الذي يعيش على مقتضى العقل (اللازمة 1 للقضية 35)، وبالتالي (القضية 19) فإننا سنجد، بِهَدي من العقل، في جعل الناس يعيشون على مقتضاه. ولكن الخير الذي يرغبه لنفسه كل من كان عيشه على مقتضى العقل، أعني (القضية 24) كل من اتبع الفضيلة، إنما هو الفهم (القضية 26)، وعلى ذلك فإن الخير الذي يرغبه لنفسه كل من اتبع الفضيلة إنما هو يرغبه أيضاً لغيره : ثم إن الرغبة، من حيث أنها تتعلق بالنفس، هي عين ماهية النفس (التعريف 1 للانفعالات)، ولكن ماهية النفس تتمثل في المعرفة (القضية 11، الباب II) المتضمّنة لمعرفة الله (القضية 47، الباب II) ولا يمكنها بدونها (القضية 15، الباب I) أن توجد ولا أن تُتصور. وبالتالي فبقدر ما تكون معرفة الله التي تتضمنها ماهية النفس معرفةً أعظم، تكون رغبة الخير للغير ـ عند من يتبع الفضيلة ويرغب في الخير لنفسه ـ رغبةً أعظم.

برهان آخر

الخير الذي يرغبه الإنسان لنفسه ويشتاق إليه إنما شوقه سيزداد إذا رأى غيره يشتاق إليه (القضية 31، الباب III)، وبالتالي (لازمة نفس القضية) فهو سيسعى إلى جعل غيره يشتاق إليه، ولما كان هذا الخير (القضية السابقة) مشتركاً بين الجميع، كما أنه بوسع الجميع

التمتع به على قدم المساواة، فهو سيسعى إذاً (لنفس السبب) إلى جعل الجميع يتمتعون به، وذلك (القضية 37، الباب III) بقدر ما يكون تمتعه بهذا الخير تمتعاً أعظم.

حاشية 1

من يسعى، بدافع الانفعال فحسب، إلى جعل الآخرين يحبّون ما يحب ويعيشون وفق طبعه الخاص، إنما تصرفه لا يعدو إلا أن يكون بدافع نزوة من النزوات، ولذلك فهو يكون بشعاً، خاصةً في نظر أولئك الذين لهم ميول أخرى ويجدّون بدورهم، بدافع النزوة أيضاً، في جعل غيرهم يعيشون وفق طبعهم الخاص. وعلاوةً على ذلك، لما كان أسمى شيء يتوق إليه الناس بدافع الانفعال لا تسمح طبيعته في الغالب بأن يكون بحوزة أكثر من شخص واحد، فإنه يحدث للمحبين ألا ينسجموا مع أنفسهم انسجاماً باطنياً، فتجدهم يغتبطون بإجزال المديح على الشيء المحبوب ويخشون في نفس الوقت أن تُصدّق أقوالهم. أما من يسعى، على عكس ذلك، إلى قيادة غيره على مقتضى العقل، فهو لا يتصرف بدافع النزوة، وإنما بإنسانية ولُطفٍ، وهو يبقى في داخله في انسجام تام مع نفسه.

ثم إني أردّ إلى **الدين** (religionem) كل ما نرغبه ونفعله ونكون علةً له من جهة امتلاكنا لفكرة الله أو من جهة معرفتنا به. وأطلق لفظ **الأخلاقية** (pietatem) على الرغبة في فعل الخير المتأصلة في عيشنا على مقتضى العقل. أما الرغبة التي تدفع الإنسان الذي يعيش على مقتضى العقل إلى اكتساب صداقة غيره، فأسميها **الشرف** (honestatem)، وأسمي **شريفاً** (honestum) العمل الذي يستحسنه الناس الذين يعيشون على مقتضى العقل، **ومخزياً** (turpe)، على العكس، ما يحول دون الصداقة. وبهذا أكون قد بيّنت أيضاً أسس المجتمع المدني (civitatis). ويمكن أن ندرك بسهولة التباين

الموجود بين الفضيلة الحقيقية والعجز، إذ لا تتمثل الفضيلة الحقيقية إلا في العيش على مقتضى العقل، ولا يتمثل العجز إلا في كون الإنسان ينقاد طوعاً وراء الأشياء الخارجية التي ترغمه على فعل ما تقتضيه بنية العالم الخارجي، لا ما تقتضيه طبيعته الخاصة منظوراً إليها في حد ذاتها. هذا ما وعدت في حاشية القضية 18 بإثباته. ويتضح من هنا أن ذلك القانون الذي يحرم التضحية بالحيوانات يقوم على معتقد باطل وعلى شفقة أنثوية، لا على العقل السليم، ذلك أن قاعدة البحث عما ينفعنا تعلمنا حقاً أنه من الضروري أن نتحد بغيرنا من الآدميين، لا بالحيوانات أو الأشياء التي تختلف طبيعتها عن الطبيعة الآدمية، إذ لدينا عليها نفس الحق (jus) الذي لديها علينا، بل لما كان حق كل فرد إنما يتحدد بفضيلته أو قوته، فإن حق الآدميين على البهائم يفوق حق البهائم على الآدميين. بيد أنني لا أنكر أن البهائم تشعر، لكن ما أنكره هو أن يصبح ذلك حائلاً دون التفكير في مصلحتنا الخاصة ودون استخدام هذه البهائم ومعاملتها حسب مرامنا، لأن طبيعتها لا تتفق مع طبيعتنا ولأن طبيعة انفعالاتها تختلف عن طبيعة الانفعالات البشرية (حاشية القضية 57، الباب II). بقي لي أن أفسر معنى العدل والظلم والخطيئة، وأخيراً معنى الاستحقاق. انظر في هذا الشأن الحاشية الموالية.

حاشية 2

لقد تعهدت في تذييل الباب الأول بتفسير معنى الثناء والتوبيخ، والاستحقاق والخطيئة، والعدل والظلم. ولقد تحدثت عن الثناء والتوبيخ في حاشية القضية 29 من الباب III، أما المعاني المتبقية فها قد حان الأوان للحديث عنها. لكن لابد قبل ذلك من قول بعض الشيء عن **حال الطبيعة وحال التمدن** لدى الإنسان.

يوجد كل إنسان على مقتضى حق الطبيعة السَنيّ، وبالتالي فهو

يسلك على مقتضى هذا الحق ويأتي أعمالاً تنجر عن ضرورة طبيعته الشخصية، وهكذا يحدد كل واحد، وفق حق الطبيعة السَنيّ، ما هو الحسن وما هو القبيح، وينظر إلى مصلحته الشخصية وفق مزاجه الخاص (القضيتان 19 و20)، فينتقم لنفسه (اللازمة 23 للقضية 40، الباب III) ويجدّ في حفظ ما يحب وتحطيم ما يكره (القضية 28، الباب III). ولو كان الناس يعيشون على مقتضى العقل، لكان كل واحد يملك الحق الذي من نصيبه (اللازمة 1 للقضية 35) دون أن يلحق أي ضرر بالغير، إلا أن خضوعهم لانفعالاتٍ (لازمة القضية 4) تتجاوز إلى حد بعيد القوة أو الفضيلة الإنسانية (القضية 6) هو ما يجعلهم ينساقون في اتجاهات مختلفة (القضية 33) ويعادون بعضهم بعضاً (القضية 34)، والحال أنهم في أمس الحاجة إلى التعاون (حاشية القضية 35). ولذلك فحتى يتسنى لهم العيش في وئام وتكافل، فلا مندوحة لهم عن التنازل عن حقهم الطبيعي والتعهد بألا يقترفوا ما من شأنه أن يلحق ببعضهم الضرر. لكن أنى للناس أن يعيشوا في الأمان والثقة المتبادلة إذا كانوا يرزحون تحت الانفعالات بالضرورة (لازمة القضية 4) وكانوا لأجل ذلك متقلبين متبدلين (القضية 33)! ذاك ما نتبيّنه من خلال القضية 7 من هذا الباب والقضية 39 من الباب الثالث، حيث أقول: لا يمكن كبح أي انفعال إلا بانفعال آخر مناقض له وأشد، ويعدل كل شخص عن الإساءة إلى غيره خوفاً من سوءٍ أعظم. وعلى أساس هذا القانون يمكن قيام المجتمع، طالما احتفظ لنفسه بالحق الذي يملكه كل فرد في الانتقام لنفسه والحكم بنفسه على ما هو خير وما هو شر، وطالما كانت له القدرة على وضع قاعدة عامة للسلوك وإصدار قوانين تقوم، ليس على العقل، إذ هو عاجز عن قهر الانفعالات (حاشية القضية 17)، وإنما على الخوف من القصاص. إن مثل هذا المجتمع الذي يُبنى على القوانين وعلى قوة تحفظ عليه وجوده هو ما يسمى **الدولة**

(Civitas)، ويطلق على الأشخاص الذين يعيشون في حمايته اسم **المواطنين** (Cives). ومن هذا المنطلق نفهم بسهولة أنه لا يوجد في حال الطبيعة إجماع على ما هو حسن وما هو قبيح، حيث يُعنى كل واحد بما يفيده لا غير، ويقرر، وفق طبعه الخاص، ما هو حسن وما هو قبيح، معياره الوحيد في ذلك مصلحته الشخصية، فضلاً عن كونه غير ملزم بأي قانون لإطاعة شخص آخر غير شخصه.

وهكذا فإنه لا يمكن تصور الخطيئة في طور الطبيعة، بل يكون تصورها في طور التمدن حيث يقع الإقرار برضاء الجميع أي الأشياء حسنة وأيها قبيحة، وحيث يصبح لزاماً على كل شخص أن يطيع الدولة. والخطيئة لا تعدو أن تكون إذاً غير العصيان الذي يكون عقابه، من أجل ذلك، باسم حق الدولة لا غير، بينما تُعد الطاعة عنوان استحقاق يؤهل المواطن للتمتع بمزايا الدولة. وعلاوة على ذلك فإنه لا يوجد في حال الطبيعة اتفاق جماعي على سيادة شخص ما على شيء ما، كما لا يوجد ما يمكن أن يقال ملكاً لأحد دون غيره، بل يكون كل شيء ملكاً للجميع، وبالتالي فإنه لا يمكن، في هذه الحال، تصور إرادة ترمي إلى إعطاء كل ذي حق حقه أو إلى ابتزاز متاع الغير، بمعنى أنه لا يوجد في حال الطبيعة ما يمكن أن يقال **عادلاً** أو **ظالماً**، بينما نجد ذلك في طور التمدن حيث يوجد اتفاق جماعي على الأشياء التي يملكها هذا أو ذاك.

فمن الواضح إذاً أن العدل والظلم، والخطيئة والاستحقاق، هي من المعاني الخارجية وليست من الصفات المعبّرة عن طبيعة النفس. لكن حسبنا كلاماً في هذا الموضوع.

القضية 38

إن ما يُهيء الجسم البشري بشكل يجعله قادراً على التأثر بعدد أكبر من الأوجه، أو على التأثير في الأجسام الخارجية بعدد أكبر من

الأوجه، إنما هو نافع للإنسان، ويكون نفعه أعظم بقدر ما يصبح الجسم أقدر بذلك على التأثر وعلى التأثير في أجسام أخرى بطرق كثيرة، وعلى العكس، إن ما يضعف من هذه القدرة يكون مضراً بالإنسان.

البرهان

كلما كان للجسم قابلية من هذا النوع، كانت النفس أقدر على الإدراك (القضية 14، الباب II)، وهكذا فإن ما يهيئ الجسم على هذا النحو ويزيد في قابليته تلك هو بالضرورة حسن، أعني نافع (القضيتان 26 و27)، ويزداد نفعه كلما زاد في تلك القابلية، أما الشيء الذي يُضعف من قابلية الجسم هذه فهو، على العكس، شيء ضار (بناءً على نفس القضية 14، الباب II، معكوسة، وعلى القضيتين 26 و27).

القضية 39

كل ما يحافظ على نسبة الحركة والسكون التي تربط بين أجزاء الجسم البشري إنما هو حسن، وكل ما يغيّر من نسبة الحركة والسكون بين أجزاء الجسم البشري إنما هو سيء.

البرهان

الجسم البشري في حاجة، لحفظ كيانه، إلى عدد كبير جداً من الأجسام الأخرى (المصادرة 4، الباب II). لكن ما يؤلف صورة الجسم البشري هو أن أجزاءه تنقل حركتها بعضها إلى بعض وفق نسبة معيّنة (التعريف الذي يسبق المأخوذة 4 التابعة للقضية 13، الباب II). وعلى ذلك فإن ما يحافظ على نسبة الحركة والسكون الموجودة بين أجزاء الجسم البشري يحافظ أيضاً على صورة الجسم البشري ويجعله بالتالي (المصادرتان 3 و6، الباب II) يتأثر بطرق

كثيرة ويؤثر في الأجسام الخارجية بطرق كثيرة، وإذّاك فهو حسن (القضية السابقة).

ثم إن ما يقيم بين أجزاء الجسم البشري نسبة جديدة من الحركة والسكون يُعوض أيضاً (نفس التعريف بالباب II) صورة الجسم بصورة جديدة، أي (كما هو معلوم بذاته وكما أشرنا إليه في خاتمة تمهيد هذا الباب) أنه يجعل الجسم يتقوض ويفقد، تبعاً لذلك، كل قابلية للتأثر بطرق عديدة، وإذّاك (القضية السابقة) فهو سيء.

حاشية

في ما يضر ذلك بالنفس وفي ما ينفعها: ذاك ما سأبيّنه في الباب الخامس. لكن تجدر الإشارة هنا إلى أن ما أعنيه بموت الجسم هو ما يحصل عندما تصبح أجزاؤه على هيئة تسمح بحصول نسبة أخرى من الحركة والسكون في ما بينها. ذلك أني لا أجرؤ على إنكار أن الجسم البشري يستطيع استبدال طبيعته بطبيعة أخرى مخالفةً لها تماماً، مع أن الدم لا يكف عن الدوران ومع أن علامات الحياة فيه لا تزول. إذ لا شيء يلزمني بالتسليم بأن الجسم لا يموت إلا إذا تحول إلى جثة، بل التجربة نفسها تفيد عكس ذلك. وفعلاً، فقد تطرأ على المرء تغيّرات كثيرة لدرجة أنه يغدو من الصعب الإدلاء بأنه هو هو. ولقد رُوِيَ لي أن أحد الشعراء الإسبانيين أصيب بمرض، ومع أنه قد شفي منه إلا أنه لم يستعد ذكرياته الماضية حتى أنه لم يكن يصدّق بأن ما ألّفه في مسرح الملهاة والمأساة هو من تأليفه الشخصي. ولو كان هذا الشاعر قد نسي لغته الأم، لكانت نظرة الناس إليه على أنه كهل صبي. وإذا بدا الأمر غير معقول، فما قولكم في الأطفال؟ فالكهل يظن أن طبيعتهم مغايرة تماماً لطبيعته، حتى أنه يكاد لا يصدق، لو لم يكن يقيس نفسه على الآخرين، أنه

كان يوماً ما طفلاً. لكن لنتجاوز هذا الموضوع، حتى لا نفتح للمتطيّرين مجالاً جديداً للتساؤل.

القضية 40

كل ما يساعد الناس على الحياة الاجتماعية، أعني على العيش في وئام، يكون نافعاً، وكل ما يدخل الشقاق في الدولة، يكون سيئاً.

البرهان

إن ما يجعل الناس يعيشون في وئام هو ما يجعلهم في نفس الوقت يهتدون بالعقل (القضية 35)، وبالتالي (القضيتان 26 و27) فهو خير، أما ما يثير الشقاق فهو (لنفس السبب) شر.

القضية 41

ليس الفرح (Laetitia) شراً بصورة مباشرة أبداً، بل هو خير، أما الحزن، فهو شر بصورة مباشرة.

البرهان

الفرح (القضية 11، الباب **III**، مع حاشيتها) انفعال تزداد به قدرة الجسم على الفعل أو تُساعد، أما الحزن فهو انفعال تضعف به قدرة الجسم على الفعل أو تعاق، وبناءً على ذلك (القضية 38) فإن الفرح خير بصورة مباشرة. . . إلخ.

القضية 42

لا يمكن أن يوجد في البهجة (Hilaritas) إفراط، بل هي دائماً حسنة، أما الكآبة فهي دائماً سيئة.

البرهان

البهجة (انظر تعريفها في حاشية القضية 11، الباب II) هي الفرح المتمثل، من حيث علاقته بالجسم، في تأثر جميع أجزاء

الجسم سوياً، أي (القضية 11، الباب III) أن قدرة الجسم على الفعل تزداد أو تساعد بحيث تحافظ جميع أجزائه فيما بينها على نفس النسبة من الحركة والسكون، وهكذا (القضية 39) فإن البهجة تكون حسنةً دائماً وليس فيها إفراط. أما الكآبة (انظر كذلك تعريفها في نفس حاشية القضية 11، الباب III)، فهي الحزن المتمثل، من حيث علاقته بالجسم، في أن قدرة الجسم على الفعل تكون متناقصةً أو معاقةً تماماً، ولذلك (القضية 38) فهي دائماً سيئةٌ.

القضية 43

قد تكون الدغدغة (Titillatio) مفرطة وسيئة، وقد يكون الألم خيراً بقدر ما تكون الدغدغة ـ وهي فرح ـ سيئة.

البرهان

الدغدغة فرح يتمثل، من حيث علاقته بالجسم، في أن أحد أجزاء هذا الجسم أو بعض أجزائه تكون متأثرة أكثر من غيرها (أنظر تعريفها في حاشية القضية 11، الباب III)، وتبلغ قوة هذا الانفعال حداً يجعله يتفوق على أفعال الجسم الأخرى (القضية 6) ويتشبث بالجسم فيمنعه من أن يصبح قادراً على التأثر بعدد كبير جداً من الأوجه الأخرى، وعلى ذلك (القضية 38) فإنه يمكن لهذا الانفعال أن يكون سيئاً.

أما الألم، إذ هو على العكس من ذلك حزن، فإنه لا يمكنه أن يكون في ذاته خيراً (القضية 41). لكن لما كانت قوته ونموه يتحددان بقوة علة خارجية في مقابل قوتنا الشخصية (القضية 5) فإنه يمكن أن نتصور أن قوى هذا الانفعال هي بدرجات متنوعة بصورة لا محدودة وأنها تُبذل بطرق لا متناهية (القضية 3)، بحيث يتسنى لنا أن نتصوره على نحو يجعله يُضعف من الدغدغة ويمنعها من الإفراط، وبالتالي (حسب الجزء الأول من هذه القضية) من التقليص من قدرة الجسم، ومن هذا المنظور يكون الألم خيراً.

القضية 44

قد يوجد في الحب والرغبة إفراط.

البرهان

إن ما نسميه حباً هو الفرح (التعريف 6 للانفعالات) المصحوب بفكرة علة خارجية، إذاً فالدغدغة (حاشية القضية 11، الباب III) التي تصحبها فكرة علة خارجية هي حب، وبالتالي فقد يوجد في الحب إفراط (القضية السابقة). وعلاوة على ذلك فإن الرغبة تكون أعظم بقدر ما يكون الانفعال الذي تتولد عنه أعظم (القضية 37، الباب III). وعليه فكما أنه يمكن لانفعال ما أن يتفوق على أفعال الإنسان الأخرى (القضية 6) فكذلك يمكن للرغبة المتولدة عن هذا الانفعال أن تتفوق على الرغبات الأخرى، كما يمكنها، تبعاً لذلك، أن تقع في نفس الإفراط الذي يحصل للدغدغة، على نحو ما أثبتنا في القضية السابقة.

حاشية

يتم تصور البهجة، وقد قلت إنها خير، بطريقة أيسر من ملاحظتها، ذلك أن الانفعالات التي تختلج في صدورنا كل يوم تتعلق في أغلب الأحيان ببعض أجزاء جسمنا المتأثرة أكثر من غيرها، وعلى ذلك فهي تكون في معظمها مفرطة وتستقطب النفس حتى أنها تجعلها تركز على أمر واحد وتهمل التفكير في الأمور الأخرى. ورغم أن الناس يخضعون لانفعالات كثيرة ويندر أن تجد من يقهره انفعال واحد على الدوام، إلا أن الكثير منهم قد يستولي عليهم انفعال واحد دون هوادة. وقد نرى فعلاً أشخاصاً يؤثر فيهم أحياناً شيء واحد لدرجة أنهم يتوهمونه ماثلاً أمامهم بالرغم من غيابه، وعندما يحدث ذلك لإنسان خارج حالة النوم فإنا نقول إنه يهذي أو إنه أخبل. ولا يقل عنه خبلاً، في

اعتقادنا، أولئك الذين يلتهبون حباً ولا ينفكون يحلمون ليلاً نهاراً بعشيقتهم أو بمومس، لأنهم يبعثون عادةً على السخرية. أما البخيل الذي لا يفكر سوى في الكسب والمال، والإنسان الطموح الذي لا يشغله شاغل سوى المجد، وهلمّ جرّاً، فهؤلاء لا يُنظر إليهم على أنهم يهذون، لأنهم يتسببون عادةً في الحزن لغيرهم ويستحقون الكره. بيد أن البخل والطموح والشبق إنما هي في الواقع ضروب من الهذيان، رغم أنها لا تعتبر في عداد الأمراض.

القضية 45

لا يمكن للكراهية أن تكون خيراً أبداً.

البرهان

إننا نسعى إلى القضاء على الإنسان الذي نكرهه (القضية 39، الباب III) أي أننا نجدّ في أمر سيء (القضية 37). إذن... إلخ.

حاشية

لاحظوا أن ما أعنيه بالكراهية، في هذه القضية وفي القضايا اللاحقة، هي فقط كره البشر.

لازمة 1

الحسد والسخرية والاحتقار والغضب والانتقام والانفعالات الأخرى التي تتأصل في الكراهية أو تتولد منها إنما هي سيئات، وهذا بديهي أيضاً من خلال القضية 39 من الباب III، ومن خلال القضية 37 من هذا الباب.

لازمة 2

كل ما نسعى إليه بسبب الكره يكون مخزياً، كما يُعتبر ظلماً في نطاق الدولة. ويتجلى ذلك أيضاً من خلال القضية 39 من الباب III، أو من خلال تعريف الخزي والظلم في حاشية القضية 37 من هذا الباب.

حاشية

إني أضع فصلاً قاطعاً بين السخرية (Irrisionem) (إذ قلت في اللازمة 1 إنها قبيحة) والضحك (risum)، باعتبار أن الضحك، كما المزاح (jocus) أيضاً، إنما هو فرح خالص لا إفراط فيه، وبالتالي فهو في حد ذاته خير (القضية 41). ولا شك أن تحريم الملذات إنما يقوم على معتقد باطل، فظ وحقير، إذ ما الفرق بين إسكات الجوع والعطش، والتجرد من الكآبة؟ تلك هي قاعدتي وذاك هو اعتقادي الراسخ. ولا إله ولا أحد يبتهج ويشمت بي لما يصيبني من البؤس والعجز، غير الحسود الذي يرى في دموعي ونحيبي وخوفي وعلامات أخرى من علامات عجزي رأس الفضيلة بعينها. وعلى العكس، بقدر ما يكون فرحي أعظم، يكون الكمال الذي أنتقل إليه كمالاً أعظم، وتكون مشاركتي في الطبيعة الإلهية ضرورية أكثر. وعلى الإنسان الحكيم إذاً أن يستعمل الأشياء ويتمتع بها قدر الإمكان (دون أن يبلغ التقزز، لأن ليس في ذلك متعةً)، وعليه أن يستخدم لإصلاح ذاته واستعادة قواه أغذية ومشروبات لذيذة متناولةً بمقادير معتدلة، كما عليه أيضاً أن يستعمل العطور ويستمتع بالنباتات المخضوضرة وبالحلي والموسيقى والألعاب الممرنة للجسم والعروض المسرحية وأشياء أخرى من نفس القبيل، التي بوسع كل واحد أن ينعم بها دون أن يلحق ضرراً بغيره. والجسم البشري يتألف من عدد كبير جداً من الأجزاء المختلفة التي تحتاج باستمرار إلى أغذية متنوعة جديدة حتى يكون كامل الجسم قادراً بالتساوي على كل ما ينتج عن طبيعته، وحتى تكون النفس قادرة بالتساوي على فهم العديد من الأشياء معاً. وعلى ذلك فإن طريقة تنظيم الحياة هذه تتفق جداً مع مبادئنا ومع الحياة المألوفة، وليس أفضل من قاعدة العيش هذه ولا أجدر منها وصايةً على الإطلاق، ولسنا بحاجة هنا إلى معالجة هذه النقطة بأكثر وضوح وإسهاب.

القضية 46

يبذل الإنسان الذي يعيش مهتدياً بالعقل قصارى جهده كي يوازن ما يكنه له غيره من كره وغضب واحتقار.. إلخ، بالحب والأريحية.

البرهان

إن مشاعر الكره كلها سيئة (اللازمة I للقضية السابقة)، وبالتالي فإن من يعيش مهتدياً بالعقل سيسعى قدر الإمكان إلى تجنب انفعالات الكره (القضية 19)، وسيسهر أيضاً (القضية 37) على تخليص غيره من مثل هذه الانفعالات. ولما كان الكره يشتد متى قوبل بالكره، ويزول متى قوبل بالحب (القضية 43، الباب III)، حتى أنه يتحول بدوره إلى حب (القضية 44، الباب III)، فإن الذي يعيش مهتدياً بالعقل سيسعى إلى موازنة الكره بالحب، أي بالأريحية (انظر تعريفها في حاشية القضية 59، الباب III).

حاشية

إن الذي يريد الانتقام ممن أهانه بأن يبادله الكره إنما هو يعيش، بكل تأكيد، عيشاً شقياً. أما الذي يسعى، على العكس من ذلك، إلى قهر الكراهية بالحب، فلا شك في أن كفاحه يتم في كنف البهجة والاطمئنان، وأنه يسهل عليه مقاومة شخص واحد أو أشخاص كثيرين على حد سواء، وأنه في حاجة أقل من غيره إلى إقبال الدهر عليه. كما يستسلم له الذين يهزمهم بطيب خاطر، لأن انهزامهم لا يعلل بالافتقار إلى القوة بقدر ما يعلل بنموها، ويُستخلص كل ذلك بوضوح تام من مجرد تعريف الحب والذهن، حتى أنه ليس بحاجة إلى برهان خاص.

القضية 47

لا يمكن لانفعالَي الأمل والخشية أن يكونا بذاتهما خيراً.

البرهان

لا تنفصل مشاعر الأمل والخشية عن الحزن، ذلك لأن الخشية حزن (التعريف 13 للانفعالات)، ولا يوجد أمل دون خشية (شرح التعريفين 12 و13 للانفعالات)، وعلى ذلك (القضية 41) فإنه لا يمكن لهذين الانفعالين أن يكونا بذاتهما خيراً، بل يكونان خيراً فقط من جهة قدرتهما على الحد من إفراط الفرح (القضية 43).

حاشية

وعلاوةً على ذلك فإن هذين الانفعالين يدلان على نقص في المعرفة وعلى عجز النفس، ولهذا السبب أيضاً يكون الأمن واليأس والانشراح والحسرة علامات على العجز الداخلي. وعلى الرغم من أن الأمن والانشراح شعوران بالفرح، إلا أنهما يفترضان الحزن قبلهما، أي الحزن المتمثل في الخشية والأمل. وبالتالي فبقدر ما ندأب على العيش بهداية من العقل، فإنا نجدّ في التقليص من تبعيتنا للأمل والخشية وفي التحكم قدر الإمكان في مصيرنا وتوجيه أعمالنا بإرشاد من العقل.

القضية 48

يكون إفراط التقدير وتكون الاستهانة دائما قبيحين.

البرهان

فعلاً إن هذين الانفعالين (التعريفان 21 و22 للانفعالات) مناقضان للعقل، وبالتالي فهما قبيحان (القضيتان 26 و27).

القضية 49

سرعان ما يجعل إفراط التقدير من الإنسان المفرط تقديره إنساناً مزهوّاً.

البرهان

إذا تبيّن لنا أن شخصاً يقدّرنا، بدافع الحب، أكثر مما نستحق، فإننا سرعان ما نعتز بذلك (حاشية القضية 41، الباب III)، أعني أننا سنشعر بالفرح (التعريف 30 للانفعالات)، وسنصدق بسهولة ما يصلنا من إطراءٍ (القضية 25، الباب III)، وبالتالي فإننا سنقدّر أنفسنا أكثر مما نستحق، باعتبار حبنا لأنفسنا، أي (التعريف 28 للانفعالات) أننا سنقع بسهولة في الزهو.

القضية 50

تكون الشفقة لدى الإنسان الذي يعيش مهتدياً بالعقل سيئةً في ذاتها ولا جدوى منها.

البرهان

فعلاً فالشفقة (التعريف 18 للانفعالات) حزن، وبالتالي فهي سيئة بذاتها. أما ما ينجر عنها من خير متمثل في السعي إلى تخليص الشخص الذي نشفق عليه من بؤسه (اللازمة 3 للقضية 27، الباب III) فنحن نقوم بذلك بأمر من العقل وحده (القضية 37)، والعقل وحده هو الذي يأمرنا بالقيام بما نعلم يقيناً أنه خير (القضية 27)، وبالتالي فالشفقة سيئة في ذاتها وغير نافعة للإنسان الذي يعيش مهتدياً بالعقل.

لازمة

يترتب على ذلك أن الإنسان الذي يعيش وفق ما يوصي به العقل يحاول قدر الإمكان ألا يشعر بالشفقة.

حاشية

إن من يدرك حقاً أن جميع الأشياء تلزم عن ضرورة الطبيعة الإلهية وتحدث وفقاً لقوانين الطبيعة وقواعدها الأزلية، لن يجد شيئاً

يستحق الكراهية أو السخرية أو الاحتقار ولن يرثى لحال أي إنسان، بل سيحاول، على قدر ما تسمح به فضيلة البشر، أن يسلك سلوكاً طيباً وأن يظل مبتهجاً، كما يقول المثل. ثم إن الذي سرعان ما يشعر بالشفقة وسرعان ما يتأثر بدموع الآخرين وبؤسهم، فهو غالباً ما يأتي أعمالاً يندم عليها فيما بعد، ذلك إما لكوننا، عندما نكون تحت تأثير العاطفة، لا نأتي عملاً نكون على يقين من أنه خير، أو لكوننا سرعان ما ننخدع بالدموع الكاذبة. وإني أتحدث هنا قصداً عن الإنسان الذي يعيش مهتدياً بالعقل، لأن الذي لا يدفعه لا العقل ولا الشفقة إلى إسعاف غيره إنما يستحق أن يُنعت بأنه وحش، لأنه (القضية 27، الباب III) لا يبدو شبيهاً بالإنسان.

القضية 51

ليس الإستحسان مناقضاً للعقل، بل يمكن أن يطابقه وأن ينشأ عنه.

البرهان

فعلاً فالإستحسان هو أن نحب شخصاً أحسن إلى غيره (التعريف 19 للانفعالات)، وبالتالي فإنه يمكن أن يُنسب إلى النفس من حيث هي فاعلةً (القضية 59، الباب III)، أي من حيث أنها تفهم، وبالتالي فهو موافق للعقل... إلخ.

برهان آخر

إن الذي يعيش مهتدياً بالعقل يرغب لغيره ما يرغبه لنفسه (القضية 37) وإذّاك فعندما يرى شخصاً يحسن إلى غيره فإن دأبه الخاص على فعل الخير سيزداد، أي (حاشية القضية 1، الباب III) أنه سيفرح، وسيكون فرحه (حسب الفرضية) مصحوباً بفكرة الشخص الذي أحسن إلى غيره، وبالتالي فهو سيستحسنه (التعريف 19 للانفعالات).

حاشية

يكون السخط، كما سبق أن عرّفت (التعريف 20 للانفعالات)، سيئاً بالضرورة (القضية 45). لكن تجدر الإشارة إلى كوني لا أرى أن السلطة العليا تسخط على المواطن الذي يظلم غيره عندما تعاقبه من أجل المحافظة على السلم في الدولة، ذلك لأنها لا تسعى إلى القضاء على هذا المواطن بدافع الكراهية بقدر ما تجازيه باسم الأخلاقية.

القضية 52

يمكن للرضى بالذات أن يتولد من العقل، وليس أعظم من هذا الرضى المتولد من العقل.

البرهان

الرضى بالذات هو الفرح الناجم عن اعتبار الإنسان لقدرته الشخصية على الفعل (تعريف الانفعالات 25). لكن قدرة الإنسان الحقيقية على الفعل، أو فضيلته، هي العقل ذاته (القضية 3، الباب III) الذي يعتبره الإنسان بوضوح وتميّز (القضيتان 40 و43، الباب III). وعليه فإن الرضى بالذات يتولد من العقل.

وعلاوةً على ذلك فعندما يعتبر الإنسان ذاته بوضوح وتميّز، أعني بصورة تامة، فهو لا يدرك غير ما ينتج عن قدرته الشخصية على الفعل (التعريف 2، الباب III)، أي عن قدرته على الفهم (القضية 3، الباب III)، فعلى هذا الاعتبار وحده ينشأ إذاً أعظم رضىً ممكناً.

حاشية

الرضى بالذات هو في الواقع أعظم شيء يمكن أن نتمناه، إذ لا أحد (القضية 25) يجهد نفسه في سبيل حفظ كيانه من أجل غاية أخرى غيره، ولما كان الرضى بالذات ينمو ويقوى أكثر فأكثر

بالمديح (لازمة القضية 53، الباب III)، بينما يُربكه التوبيخ (لازمة القضية 55، الباب III)، فإننا غالباً ما نطمح إلى المجد، ونكاد لا نحتمل العيش في العار.

القضية 53

ليس التذلل فضيلة، أي أنه لا يتولد من العقل.

البرهان

التذلل هو الحزن الناجم عن اعتبار الإنسان لعجزه الشخصي (التعريف 26 للانفعالات). لكن لما كان الإنسان يعرف نفسه بواسطة العقل الصحيح فالمفروض أن لديه فكرةً واضحةً عن ماهيته، أعني (القضية 7، الباب III) عن قدرته. وعليه فإذا كان الإنسان يدرك، أثناء اعتباره لنفسه، عجزاً كامنا فيه، فإن هذا لا يتأتى عن كونه يعرف ذاته وإنما (القضية 55، الباب III) عن كون قدرته على الفعل تكون معاقةً. وإذا افترضنا أن شخصاً ما يتصور عجزه لكونه يعرف شيئاً يفوقه قدرة، بحيث تسمح له هذه المعرفة بتحديد قدرته الخاصة على الفعل، فنحن لا نتصور أمراً آنذاك غير أن هذا الشخص يعرف نفسه بتمييز، أي (القضية 26) أن قدرته على الفعل تكون مدعومةً. ولهذا السبب فإن التذلل، أو الحزن الناجم عن اعتبار الإنسان لعجزه الخاص، لا يقوم على اعتبار صحيح، أعني على العقل، وهو ليس فضيلةً، وإنما هو انفعال سلبي.

القضية 54

ليس الندم فضيلةً، أي أنه لا يتولد من العقل، بل يكون الشخص الذي يندم عن فعله شقياً أو عاجزاً مرتين.

البرهان

يبرهَن على الجزء الأول من هذه القضية على منوال القضية

السابقة. أما الجزء الثاني فهو بديهي من خلال تعريف الندم فحسب (التعريف 27 للانفعالات). ذلك أننا نستسلم أولاً لرغبة سيئة، ثم للحزن.

حاشية

لما كان من النادر أن يعيش الناس على مقتضى العقل، فإن هذين الانفعالين، أعني التذلل والندم، وكذلك الأمل والخشية، إنما هي انفعالات تنفع أكثر مما تضر، وبالتالي فإن كان لابد للمرء أن يخطئ فليخطئ بهذا المعنى. ذلك أنه لو كان أصحاب النفوس العاجزة على نفس الدرجة من الغطرسة، لا شيء يخجلهم ولا شيء يخيفهم، فما الذي سيوحد بينهم ويردعهم؟ **فالرعاع** (Vulgus) **رهيب إذا لم يردعه رادع**. ولا غرو إذاً إن أوصى الأنبياء بالتذلل والخشوع والندم، شغلهم الشاغل في ذلك الفائدة العامة، لا الفائدة الخاصة. وفي الواقع فإن الذين يخضعون لهذه الانفعالات يسهل عليهم أكثر من غيرهم العيش على مقتضى العقل، أي العيش في كنف الحريّة والتمتع بحياة السعداء.

القضية 55

أقصى درجة من الزهو أو من الاستهانة بالذات إنما هي الجهل المطبق بالذات.

البرهان

هذا بديهي من خلال التعريف 28 للانفعالات.

القضية 56

أقصى درجة من الزهو أو من الاستهانة بالذات إنما هي العلامة على أقصى عجزٍ تعرفه النفس.

البرهان

المبدأ الأول للفضيلة هو حفظ الذات (لازمة القضية 22)، ويتحقق ذلك بهداية من العقل (القضية 24). وبالتالي فالذي يجهل نفسه يجهل مبدأ كل الفضائل، بل يجهل الفضائل نفسها.

ثم إن السلوك الموافق للفضيلة هو السلوك الموافق للعقل (القضية 24)، فمن كانت أعماله على مقتضى العقل علم بالضرورة أن أعماله على مقتضى العقل (القضية 43، الباب II)، ومن كان جاهلاً بنفسه وجاهلاً بالتالي (كما بيّنا الآن) بكل الفضائل، كانت أعماله أبعد ما يكون عن الفضيلة، أي (كما هو بديهي من خلال التعريف 8) كانت نفسه مصابةً بأقصى العجز. وعلى هذا الأساس (القضية السابقة) فإن أقصى درجة من الزهو أو من الاستهانة بالذات هي العلامة على أقصى عجزٍ تعرفه النفس.

لازمة

يترتب على ذلك بوضوح تام أن المزهوين والمستخفين بأنفسهم إنما هم شديدو الخضوع للانفعالات.

حاشية

لكن يكون إصلاح الاستهانة بالنفس أهون من إصلاح الزهو، لأن الاستهانة بالنفس شعور بالحزن، بينما الزهو شعور بالفرح، وبالتالي (القضية 18) فهذا أشد من ذاك.

القضية 57

إن المزهو يحب محضر المتطفلين والمتملقين، ويكره محضر الشهام.

البرهان

الزهو هو الفرح الناجم عن كون الإنسان يقدر نفسه أكثر مما يستحق (التعريفان 28 و6 للانفعالات)، ويبذل المزهو قصارى جهده من أجل تعزيز هذا الرأي (حاشية القضية 13، الباب III)، وبالتالي فهو يحب محضر المتطفلين والمتملقين (لَم أَر بداً من تعريفهم لأنهم غنيون عن التعريف) ويتجنب محضر الشهام الذين يقدّرونه حق قدره.

حاشية

لا يتسع المجال هنا لذكر كل بلايا الزهو، إذ لئن كان المزهو يتأثر بكل الانفعالات، إلا أنه لا يتأثر بأحدها أقل من تأثره بانفعالَي الحب والرحمة(*). لكن لابد من الإشارة إلى كوننا نطلق لفظ المزهو على ذلك الذي لا يقدّر الآخرين حق قدرهم، ومن هذا المنظور يمكن تعريف الزهو بأنه الفرح الناجم عن الرأي الباطل الذي يجعل الإنسان يظن نفسه أرفع من غيره. أما الاستهانة بالذات، وهي عكس الزهو، فيمكن تعريفها بالحزن الناجم عن الرأي الباطل الذي يجعل الإنسان يظن نفسه أقل من غيره. وعلى هذا الاعتبار فإننا نتصور بسهولة أن المزهو يكون بالضرورة حسوداً (حاشية القضية 55، الباب III)، وأنه يكره فوق كل شيء أولئك الذين يُمدحون على فضائلهم، وأن كرهه لهم لا يسهل التغلب عليه بالحب والمعروف (حاشية القضية 41، الباب III)، وأنه لا يجد متعةً إلا في محضر الذين

(*) يوجد هنا خطأ في ترجمة شارل أبون إذ يفيد نصها أن الإنسان المزهو يتأثر جداً بانفعالَي الحب والرحمة، بينما المقصود هو العكس، أي أنه يتأثر بهذين الانفعالين أقل من تأثره بأي انفعال آخر. ونحن نصحح إذاً على غرار الترجمات الفرنسية والإنجليزية الأخرى وعلى أساس النص اللاتيني الذي يقول (والتشديد منا): Nimis longum foret, hic omnia superbiae mala enumerare, *quandoquidem omnibus affectibus obnoxii sunt superbi, sed nullis minus, quam affectibus amoris et misericordiae*.

يجاملونه أكثر من غيرهم، فيحولونه من غبي إلى فاقد للصواب.

ورغم أن الاستهانة بالذات هي عكس الزهو، إلا أن الذي يستهين بنفسه يكون قريب جداً من المزهو، إذ لما كان حزنه متأت عن كونه ينظر إلى عجزه بالقياس مع قدرة أو فضيلة غيره، فإن حزنه هذا سيضعف، أي أنه سيصبح مبتهجاً إذا ما انشغل خياله باعتبار رذائل غيره، ومن هنا كان المثل القائل: «مواساة الأشقياء أن يجدوا من يشاركهم مصائبهم». وعلى العكس من ذلك فهو سيكون أكثر حزناً بقدر ما يظن نفسه أقل من غيره، وعلى هذا فإن أكثر الناس ميلاً إلى الحسد هم أولئك الذي يستهينون بأنفسهم، إنهم يجدّون أكثر من أي كان في معاينة ما يقترفه الآخرون من أجل تأنيبهم على أخطائهم، لا من أجل إصلاحهم، وأخيراً فإن إطراءهم لا ينصب إلا على تواضعهم الشخصي، وهم يفتخرون بذلك، غير أنهم يتظاهرون دائماً بالتواضع. وهذه النتائج تستخلص من هذا الانفعال بنفس الضرورة التي يستخلص بها من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث مساويةً لزاويتين قائمتين.

ولقد سبق أن قلت إني أسمي هذه الانفعالات وما ماثلها انفعالات قبيحة، باعتبار أنني لا أنظر إلى غير منفعة الإنسان. بَيد أن قوانين الطبيعة تتعلق بالنظام الكلي للطبيعة التي ينتمي إليها الإنسان بوصفه جزءاً لا يتجزأ منها، وهو ما أردت الإشارة إليه، حتى لا يظن أحد أني أردت هنا عرض رذائل البشر وما يقترفونه من أمور منافية للعقل، لا إثبات طبيعة الأشياء وخصائصها، إذ كما قلت فعلاً في تمهيد الباب الثالث، إني أنظر إلى الانفعالات وخصائصها على غرار الأشياء الطبيعية الأخرى. ولا شك أن ما تكشفه الانفعالات البشرية عن قدرة الطبيعة ـ بل عن قدرة الإنسان أيضاً ـ وفنها ليس أقل مما تكشفه أشياء أخرى كثيرة تدهشنا ونجد متعةً في تأملها. لكن

سأواصل النظر في الانفعالات لأبيّن أيها مفيد للناس وأيها ضار.

القضية 58

ليس المجد مناقضاً للعقل، بل يمكن أن يتولد عنه.

البرهان

إن ذلك بديهي من خلال التعريف 30 للانفعالات، ومن خلال تعريف ما هو **شريف**، في الحاشية 1 للقضية 37.

حاشية

إن ما يُسمّى مجداً باطلاً (vana gloria) هو الرضى بالذات الذي يدعمه رأي الجمهور لا غير، وبزوال هذا الرأي يزول الرضى أيضاً، أعني (حاشية القضية 52) ذلك الخير الأسمى الذي يتوق إليه الجميع. وعلى هذا فإن من يبني مجده على رأي الجمهور لا ينفك يساوره القلق كل يوم، فيسعى إلى حفظ سمعته وينشغل بذلك ويفرغ جهده فيه، إذ الجمهور هو حقاً متبدل متقلب. وإذا لم يحافظ المرء على سمعته فهي سرعان ما تزول، بل لما كان الجميع يرغبون في الفوز بهتاف الجمهور فإن كل واحد سيعمل على طمس سمعة غيره. وبما أن الأمر يتعلق بصراع من أجل ما يعتبر الخير الأسمى فإنه ستنشأ لدى الناس رغبة جامحة في إخزاء بعضهم بعضاً، بحيث يكون المنتصر في المعركة فخوراً بما ألحقه من أضرار بغيره أكثر منه بما حققه لنفسه من مصلحة. وعليه فهذا المجد أو الرضى بالذات أمر باطل ولا طائل تحته.

أما ما ينبغي ملاحظته عن الخجل، فيمكن استخلاصه بسهولة عما قلناه عن الرحمة والندم. إني أضيف فقط أن الخجل، كحال الشفقة، ليس فضيلة، مع أنه مستحسن باعتباره يشير، لدى الإنسان الذي يحمر خجلاً، إلى الرغبة في العيش الشريف، شأنه شأن الألم

إذ يُعتبر خيراً من جهة كونه يدل على أن مكان الجرح لم يتعفن بعد. وعلى هذا فبالرغم من أن الإنسان الذي يخجل مما اقترفت يداه يكون في الواقع حزيناً، إلا أنه أكثر كمالاً من السفيه الذي لا رغبة له في العيش الشريف.

هذه هي الملاحظة التي أردت إبداءها عن انفعالات الفرح والحزن. وأما الرغبة، فقد تكون حسنةً أو قبيحةً بحسب نشأتها عن انفعالات حسنة أو قبيحة. لكن تكون الرغبات كلها عمياء باعتبارها تنشأ فينا عن انفعالات سلبية (كما يُستخلص بسهولة مما قيل في حاشية القضية 44). ولو كان الناس ينقادون بسهولة إلى العيش على مقتضى العقل، لما كانت هذه الرغبات تجدي نفعاً، كما سأبيّن ذلك بإيجاز.

القضية 59

كل الأعمال التي نقوم بها بمقتضى انفعال سلبي إنما نستطيع القيام بها بدونه وبمقتضى العقل.

البرهان

لا يعدو أن يكون الفعل الموافق للعقل (القضية 3 والتعريف 2، الباب III) غير القيام بما يلزم عن ضرورة طبيعتنا منظوراً إليها في ذاتها فحسب. لكن الحزن سيء باعتباره يضعف أو يعوق هذه القدرة على الفعل، إذاً لا يمكن أن يدفعنا هذا الانفعال إلى أي عمل نعجز عن القيام به لو كان رائدنا هو العقل. وعلاوة على ذلك فإن الفرح يكون سيئاً من جهة كونه فقط يمنع الإنسان من أن يكون قادراً على الفعل (القضيتان 41 و43)، وبالتالي فإنه لا يمكن لهذا الانفعال أن يدفعنا إلى أي عمل نعجز عن القيام به لو كان رائدنا هو العقل. وأخيراً، فبقدر ما يكون الفرح خيراً، يكون موافقاً للعقل (لأنه يتمثل

في كون قدرة الإنسان على الفعل تزداد وتقوى)، وهو لا يكون انفعالاً سلبياً إلا إذا لم تزدد قدرة الإنسان على الفعل ولم يصبح يتصور نفسه وأعماله بصورة تامة (القضية 3، الباب III، مع حاشيتها). وبالتالي فإذا بلغ الإنسان الذي يشعر بالفرح درجةً من الكمال بحيث يدرك ذاته وأعماله الخاصة بصورة تامة، فهو سيكون قادراً على نفس الأعمال التي تدفعه إلى القيام بها، في حالته الحاضرة، الانفعالات السلبية، بل سيكون أكثر قدرةً على ذلك. ولكن الانفعالات كلها تتولد من الفرح أو الحزن أو الرغبة (راجع شرح التعريف الرابع للانفعالات)، وليست الرغبة (تعريف الانفعالات، 1) غير الجد في الفعل نفسه، إذاً فكل الأعمال التي نقوم بها بمقتضى انفعال سلبي إنما نستطيع القيام بها بدونه وبمقتضى العقل وحده.

برهان آخر

يقال عن فعل ما إنه قبيح بوصفه ينشأ عن الكراهية أو عن بعض الانفعالات السيئة المؤثرة فينا (اللازمة 1 للقضية 45). لكن لا يكون أي فعل حسناً أو قبيحاً في ذاته (كما بيّنا ذلك في تمهيد هذا الباب)، بل يكون الفعل نفسه تارةً حسناً وطوراً قبيحاً، إذاً يمكن أن يقودنا العقل (القضية 19) إلى القيام بالفعل نفسه الذي يبدو حاليا قبيحاً، أي الذي ينشأ عن انفعال سيء.

حاشية

لأشرح فكرتي وأوضحها بمثال: إن فعل الضرب، إذا اعتُبر من وجهة نظر فيزيائية وتصورنا فقط إنساناً يجمع كفه بشدة ويرفع ذراعه ويحركه بقوة من أعلى إلى أسفل، هذا الفعل إنما هو فضيلة تترتب عن بنية الجسم البشري. وإذا كان الإنسان مدفوعاً بفعل الكراهية أو الغضب إلى جمع قبضته بشدة أو إلى تحريك ذراعه، فإن ذلك

يحدث لأنه يمكن لنفس الفعل، كما أثبتنا في الباب الثاني، أن يقترن بكل صورة من صور الأشياء، إذاً يمكن أن نُدفع إلى القيام بالفعل نفسه من قبل صور الأشياء التي نتصورها باختلاط كما من قبل صور الأشياء التي نتصورها بوضوح وتميّز على حد سواء. ومن هنا نفهم أن كل رغبة تتولد عن انفعال سلبي قد تكون بلا جدوى لو كان بوسع البشر أن يسيروا على مقتضى العقل. ولنتبيّن الآن لماذا نسمي الرغبة الناجمة عن انفعال سلبي رغبةً عمياء.

القضية 60

الرغبة التي تنجم عن الفرح أو الحزن المتعلق بجزء واحد من الجسم أو ببعض أجزائه، وليس بجميعها، لا تراعي مصلحة الإنسان بكامله.

البرهان

لنفرض مثلاً أن الجزء «أ» من الجسم تمنحه علة خارجية من القوّة ما يجعله متفوقاً على بقية الأجزاء (القضية 6). وهذا الجزء لن يعمل على ضياع قواه من أجل أن تؤدي بقية الأجزاء وظيفتها، لأن ذلك يفترض أن لديه القوة أو القدرة على إضاعة قواه، وهذا محال (القضية 6، الباب III). إذاً سيسعى هذا الجزء، وبالتالي ستسعى النفس أيضاً (القضيتان 7 و12، الباب III) إلى الاحتفاظ بهذه الحالة، ولذا فإن الرغبة التي تنجم عن مثل هذا الشعور بالفرح لا تتعلق بكامل الإنسان.

أما إذا افترضنا، على العكس من ذلك، أن الجزء «أ» يضعف بحيث تتفوق عليه الأجزاء الأخرى، فإننا سنبرهن بنفس الطريقة على أن الرغبة الناجمة عن الحزن لا تتعلق هي الأخرى بكامل الإنسان.

حاشية

لما كان الفرح (حاشية القضية 44) يتعلق غالباً بجزء واحد من الجسم، فإننا نرغب في الغالب في حفظ كياننا دونما اكتراث بصحة الجسم بأكمله، زد على ذلك أن الرغبات التي تستعبدنا الأكثر (لازمة القضية 9) هي التي تتعلق بالزمن الحاضر فحسب، لا بالمستقبل.

القضية 61

لا يمكن للرغبة المتولدة من العقل أن تكون مفرطة.

البرهان

الرغبة، إذا ما اعتُبرت على وجه الإطلاق (التعريف 1 للانفعالات) هي عين ماهية الإنسان من حيث تصورها مدفوعةً إلى فعل ما، إذاً فالرغبة المتولدة من العقل، أي (القضية 3، الباب III) التي تنشأ فينا بوصفنا نفعل، هي ذات ماهية الإنسان، أعني طبيعته، باعتبارها مُتصورةً مدفوعةً إلى القيام بما يُتصور على نحو تام بماهية الإنسان وحدها (التعريف 2، الباب III). وعلى هذا الأساس، فلو كان بوسع هذه الرغبة أن تكون مفرطةً لكان بوسع الطبيعة البشرية، منظوراً إليها في ذاتها فحسب، أن تتجاوز حدودها الذاتية، وبعبارة أخرى لكانت تقدر على أكثر مما تقدر عليه، وهذا تناقض صريح، وبالتالي فإنه يتعذر على مثل الرغبة أن تكون مفرطةً.

القضية 62

إن النفس، من حيث تصورها للأشياء وفقاً لما يقتضيه العقل، تنفعل بنفس الدرجة، سواء كانت الفكرة فكرة شيء مستقبل أو ماض، أو فكرة شيء حاضر.

البرهان

كل ما تتصوره النفس بِهَديِ من العقل إنما تتصوره على نفس

الشكل من الأزل أو الضرورة (اللازمة 2 للقضية 44، الباب II)، وتشعر أثناء تصورها له بنفس اليقين (القضية 43، الباب II، مع حاشيتها). وبناءً عليه فسواء كانت الفكرة فكرة شيء مستقبل أو ماض أو فكرة شيء حاضر، فإن النفس تتصور الشيء بنفس الضرورة وتشعر بنفس اليقين، وسواء أكان موضوع الفكرة شيئاً مستقبلاً أو ماضياً أو حاضراً فإن هذه الفكرة لن تكون أقل صدقاً في جميع الأحوال (القضية 41، الباب II)، أي (التعريف 4، الباب II) أنها ستتضمن دائماً نفس مميّزات الفكرة التامة، وهكذا فإن النفس، من حيث أنها تتصور الأشياء وفقاً لما يقتضيه العقل، تنفعل بنفس الطريقة، سواء كانت الفكرة فكرة شيء مستقبل أو ماض، أو فكرة شيء حاضر.

حاشية

لو كان بوسعنا أن نملك معرفةً تامةً عن مدة (duratione) الأشياء وأن نحدد بالعقل زمان وجودها، لكنّا ننظر إلى أمور المستقبل وأمور الحاضر بنفس الوجدان، ولكانت النفس تتشوق إلى الخير الذي تتصوره مُقبِلاً كما لو كان حاضراً، وبالتالي لكانت تهمل بالضرورة خيراً حاضراً أقل، من أجل خير آتٍ أعظم، ولا تشتاق إلا قليلاً إلى ما يكون في الحاضر خيراً وفي المستقبل شراً، كما سنثبت ذلك بعد حين. إلا أنه لا يمكننا الحصول إلا على معرفة ناقصة جداً عن مدة الأشياء (القضية 31، الباب II)، فضلاً عن كوننا نحدد (حاشية القضية 44، الباب II) زمن وجودها بمجرد الخيال الذي لا يتأثر بنفس الدرجة بصورة شيء حاضر وبصورة شيء مقبل. ويترتب أن المعرفة الصحيحة التي نملكها عن الخير والشر لا تعدو أن تكون معرفةً مجردةً أو عامةً، وأن الحكم الذي نطلقه على نظام الأشياء وترابط العلل من أجل تعيين ما نستحسنه أو نستقبحه في الحاضر،

حكم يقوم على الخيال أكثر منه على الواقع. لا غرو إذاً إن كانت الرغبة الناجمة عن المعرفة المتعلقة بالخير والشر في المستقبل قد تعوقها بسهولة الرغبة في الأشياء التي هي حالياً ممتعةً (انظر في هذا الشأن القضية 16).

القضية 63

إن من تقوده الخشية ويفعل الخير تحاشياً للشر لا يكون سلوكه على مقتضى العقل.

البرهان

لا تعدو أن تكون جميع الانفعالات المتعلقة بالنفس من حيث هي فاعلة، أي المتعلقة بالعقل (القضية 3، الباب III)، غير انفعالات الفرح والرغبة (القضية 59، الباب III)، وبالتالي فإن من تقوده الخشية (التعريف 13 للانفعالات) ويفعل الخير خوفاً من الشر لا يكون سلوكه على مقتضى العقل.

حاشية

المتطيّرون الذين يحسنون استهجان الرذائل أكثر من تلقين الفضائل، ويدأبون على ردع الناس بالخوف، لا على إرشادهم بالعقل، لا يفلحون إلا في جعلهم ينفرون من الشر، لا في تحريضهم على الفضيلة، كما أن مسعاهم الوحيد لا يعدو أن يكون إلا إبلاء غيرهم بمثل شقائهم، فلا عجب إذاً أن يمقتهم الجميع وألا يحتملهم أحد.

لازمة

إن الرغبة المتولدة من العقل تجعلنا نسعى إلى الخير بصورة مباشرة ونتجنب الشر بصورة غير مباشرة.

البرهان

لا يمكن للرغبة المتولدة من العقل أن تنجم إلا عن الشعور بالفرح الذي لا يكون انفعالاً سلبياً (القضية 59، الباب III)، أي عن الفرح الذي لا يمكنه أن يكون مفرطاً (القضية 61)، لا عن الحزن، وعلى ذلك فإن هذه الرغبة (القضية 8) تنجم عن معرفة الخير، لا عن معرفة الشر، وبالتالي فإننا نرغب، بهدي من العقل، في الخير مباشرة، وفي هذه الحالة فحسب ننفر من الشر.

حاشية

يمكن تفسير هذه اللازمة بمثال المريض والسليم. والمريض يتناول ما يقززه خوفاً من الموت، أما السليم فهو يتمتع بالطعام وينعم بالحياة بطريقة أفضل مما لو كان يخشى الموت ويرغب بصورة مباشرة في تجنبه. وفي نفس السياق، فإن القاضي الذي يحكم على الجاني بالموت، ليس حقداً عليه أو كرهاً له. . . إلخ، وإنما بدافع الحب للصالح العام، يكون سلوكه على مقتضى العقل وحده.

القضية 64

إن معرفة الشر معرفةٌ غير تامة (inadaequata).

البرهان

إن معرفة الشر (القضية 8) هي الحزن ذاته من جهة كوننا نعي به. لكن الحزن هو الانتقال إلى كمال أقل (التعريف 3 للانفعالات)، ولا يمكن، لهذا السبب، أن يدرك بماهية الإنسان ذاتها (القضيتان 6 و7، الباب III)، وبناءً على ذلك (التعريف 2، الباب III) فالحزن انفعال سلبي تابع (القضية 3، الباب III) لأفكار غير تامة، وبالتالي (القضية 29، الباب II) فإن معرفته معرفةً غير تامة، أعني أن معرفة الشر معرفةً غير تامة.

لازمة

يترتب على ذلك أنه لو كانت النفس البشرية لا تملك غير أفكار تامة، لما أنشأت أي فكرة عن الشر.

القضية 65

كلما اهتدينا بالعقل، اخترنا من بين خيرين اثنين أعظمهما، ومن بين شرين اثنين أهونهما.

البرهان

الخير الذي يحول دون تمتعنا بخير أعظم إنما هو في الحقيقة شر، ذلك أن الحُسن والقبح (كما بيّنا في تمهيد هذا الباب) يقالان عن الأشياء من جهة كوننا نقارن بعضها ببعض، والشر الأقل هو في الحقيقة خير (لنفس السبب)، لذلك (لازمة القضية 63) فإننا، إذا ما اهتدينا بالعقل، لن نرغب إلا في الخير الأعظم والشر الأقل ولن نبحث إلا عنهما.

لازمة

إننا نبحث، إذا ما اهتدينا بالعقل، عن الشر الأقل من أجل خير أعظم، ونتنازل عن الخير الأقل الذي يتسبب في شر أعظم، ذلك أن الشر المُسمى هنا أقل هو في الواقع خير، وعلى العكس، فالخير الأقل هو شر، وبالتالي فإننا سنرغب في الشر (لازمة القضية 63) ونتنازل عن الخير.

القضية 66

إننا نفضل، متى اهتدينا بالعقل، خيراً أعظم في المستقبل على خير أقل في الحاضر، وشراً أقل في الحاضر على شر أعظم في المستقبل.

البرهان

لو كانت النفس تستطيع أن تعرف أمور المستقبل معرفةً تامةً لكانت تتأثر بنفس الطريقة إزاء أمر مستقبل وإزاء أمر حاضر (القضية 62)، لذلك فمن جهة اعتبارنا للعقل ذاته، مثلما الحال في هذه القضية، فإن الوضع لا يختلف سواء تعلق الأمر بخير أعظم (أو بشر أعظم) في المستقبل أو في الحاضر وبالتالي (القضية 65) فإننا سنفضل خيراً أعظم في المستقبل على خيرٍ أقل في الحاضر... إلخ.

لازمة

إننا نرغب، إذا ما اهتدينا بالعقل، في شر أقل في الحاضر لأنه مصدر خير أعظم في المستقبل، ونتنازل عن خير أقل في الحاضر لأنه مصدر شر أعظم في المستقبل. إن نسبة هذه اللازمة إلى القضية السابقة كنسبة لازمة القضية 65 إلى القضية 65.

حاشية

لو ربطنا ما تقدّم بما سبق أن قلنا في هذا الباب، إلى حد القضية 18، عن قوى الانفعالات، لتبيّن لنا بسهولة فيما يختلف الإنسان الذي ينقاد للانفعال فحسب أو للرأي، عن الإنسان الذي يهتدي بالعقل. والأول يفعل، سواء أراد أو لم يرد، دون أن يعرف ما يفعل، أما الثاني فهو لا يطاوع إلا نفسه ولا يقوم إلا بما يرى أنه أساسي للحياة ويرغب فيه لأجل ذلك أكثر من كل شيء، وبناءً عليه فإني أسمي الأول عبداً، والثاني حراً، وأود هنا أن أضيف بعض الملاحظات عن طبع هذا الأخير ونمط عيشه.

القضية 67

إن الإنسان الحر لا يفكر في شيء أقل من الموت، وتتمثل حكمته في تأمل الحياة، لا في تأمل الموت.

البرهان

إن الإنسان الحر، أعني الذي لا يهتدي إلا بالعقل، لا يقوده الخوف من الموت (القضية 63)، بل هو يرغب في الخير مباشرةً (لازمة نفس القضية)، أي (القضية 24) أنه يرغب أن يفعل ويحيا ويحافظ على كيانه وفق مبدأ البحث عما ينفعه بوجه خاص (proprium utile)، وبناءً على ذلك فهو لا يفكر في شيء أقل من التفكير في الموت، وإن حكمته تتمثل في تأمل الحياة.

القضية 68

لو كان الناس يولدون أحراراً، لما كوّنوا أي مفهوم عن الخير والشر طالما بقوا أحراراً.

البرهان

قلت إن الإنسان الحر هو الذي يهتدي بالعقل وحده لا غير، إذاً فالذي يولد حراً ويبقى كذلك إنما هو لا يملك غير أفكار تامة، وبالتالي فهو لا يملك أي تصور للشر (لازمة القضية 64)، ولا للخير أيضاً (لأن الخير والشر متضايفان).

حاشية

لا شك في أن هذه القضية تنطلق من فرضية باطلة ولا يمكن تصورها إلا من جهة اعتبارنا للطبيعة الإنسانية وحدها، بل من جهة اعتبارنا للإله، لا بوصفه لا متناهياً وإنما بوصفه فقط علة وجود الإنسان، وهذا بديهي من خلال القضية 4. وهذه الحقيقة، فضلاً عما سبق أن أثبتنا من الحقائق، هي على ما يبدو ما أراد موسى أن يشير إليه من خلال قصة الإنسان الأول. وهو لا يصف فيها حقاً أي قدرة إلهية عدا التي خلق بها الله الإنسان، أي القدرة التي جعلته يهتم فقط بمصلحة الإنسان. وفي هذا المعنى روى موسى أن الله قد حرّم

على الإنسان الحر أن يتناول من شجرة المعرفة الخاصة بالخير والشر، وأنه ما إن تناول منها حتى أصبح خائفاً من الموت بدلاً من الرغبة في الحياة، ثم التقى الإنسان بالمرأة، إذ توافق طبيعتها طبيعته تماماً، فأدرك أنه لا يوجد في الطبيعة شيء أكثر نفعاً له منها، إلا أنه كان يظن أن الحيوانات مماثلةً له، فأخذ لتوه يحاكي انفعالاتها (انظر القضية 27، الباب III) ويفرط في حريته، تلك الحرية التي استرجعها البطاركة بهداية من روح المسيح، أي من فكرة الله التي يلزم عنها أن يكون الإنسان حراً وأن يرغب لغيره الخير الذي يرغبه لنفسه، كما أثبتنا أعلاه (القضية 37).

القضية 69

تتمثل فضيلة الإنسان الحر في توقيه للمخاطر بقدر ما تتمثل في تغلبه عليها.

البرهان

لا يمكن كبح انفعال ولا إزالته إلا بانفعال مقابل أقوى منه (القضية 7). ولكن التهور الأعمى والخشية انفعالان يمكن تصورهما على نفس الدرجة من الشدة (القضية 5 القضية 3). وبالتالي فإن الحد من التهور يقتضي من الفضيلة أو الحزم (انظر التعريف في حاشية القضية 59، الباب III) ما يقتضيه الحد من الخشية، أي (التعريفان 40 و41 للانفعالات) أن الفضيلة التي يتوقى بها الإنسان الحر المخاطر هي عينها التي تجعله يحاول التغلب عليها.

لازمة

يبدي الإنسان الحر من رباطة الجأش، إذا انسحب من المعركة في الوقت المناسب، نفس ما يبديه إذا أقدم عليها، وبعبارة أخرى، يبدي الإنسان الحر نفس الدرجة من رباطة الجأش أو سرعة الخاطر، سواء اختار أن يُقبل على المعركة أو أن يُدبر عنها.

حاشية

لقد فسرت ما هي رباطة الجأش، أو ما أعنيه بهذه العبارة، في حاشية القضية 59 من الباب III. أما الخطر، فأعنى به كل ما يكون سبباً في شر ما، كالحزن والكراهية والشقاق... إلخ.

القضية 70

يسعى الإنسان الحر الذي يعيش بين الجهلة، قدر الإمكان، كي يتجنب حسناتهم.

البرهان

يقدّر كل واحد، وفقاً لطبعه الخاص، ما هو الشيء الحسن (حاشية 39، الباب III)، إذاً فالجاهل الذي أحسن إلى غيره سيقدّر صنيعه وفقاً لطبعه الخاص، وإذا بدا له أن المنتفع بحسنته يغض من شأنها، فهو سيشعر بالحزن (القضية 42، الباب III). ومن جهة أخرى، يدأب الإنسان الحر على توثيق عُرى الصداقة بينه وبين الآخرين (القضية 37)، لا على مقابلة حسناتهم بحسنات مكافئة لها في رأيهم، كما يدأب على السلوك، هو وغيره، على مقتضى أحكام العقل الحرة، وعلى القيام فقط بما يعتبره أمراً أساسياً. إذاً فالإنسان الحر يسعى قدر الإمكان كي يتجنب حسنات الجهلة، حتى يكون بمأمن من بغضهم، فلا ينزل عند رغبتهم ولا يهتدي إلا بالعقل.

حاشية

قلت: «قدر الإمكان»، إذ رغم أنهم جهلة إلا أنهم بشر ويستطيعون وقت الحاجة مد يد المساعدة بإنسانية لا غنى عنها. وعلى هذا الاعتبار فإنه غالباً ما يتحتم على المرء أن يقبل بعض حسناتهم مع عرفان الجميل، وفقا لطبعهم الخاص. وعلاوةً على ذلك فحتى عندما نتحاشى حسناتهم، فمن الحكمة ألا نظهر بمظهر من يحتقرهم أو يخشى، نظراً إلى بخله، أن يعاملهم بالمثل، وإلا

أهناهم، والحال أننا نريد تجنب بغضهم. ينبغي إذاً أن نتجنب الحسنات مع مراعاة ما هو نافع وشريف.

القضية 71

الأحرار فقط يكونون في غاية عرفان الجميل في ما بينهم.

البرهان

الأحرار فقط ينفعون بعضهم بعضاً تماماً وتُوحد بينهم صداقةً وثيقةً جداً (القضية 35 مع اللازمة 1)، وهم فقط يسعون إلى الإحسان بعضهم إلى بعض بنفس الحماس الودي (القضية 37)، وبناءً على ذلك (التعريف 34 للانفعالات) فإن الأحرار فقط يكونون في غاية عرفان الجميل في ما بينهم.

حاشية

غالباً ما يكون عرفان الجميل عند الذين ينقادون للرغبة العمياء متاجرةً أو غشاً أكثر منه عرفان جميل. أما الجحود فهو ليس انفعالاً، إلا أنه يكون لصاحبه مخزياً، لأنه غالباً ما يدل على الشعور بالكراهية المفرطة، وبالغضب أو الغطرسة أو البخل... إلخ. وإن الذي لا يحسن، نظراً إلى غباوته، مقابلة الهدايا التي وصلته بما يكافئها من الهدايا، لا يكون جحوداً، ولا أيضاً ذلك الذي لم تجعله عطايا مومس أداةً طيعةً لدعارتها، أو عطايا لص مُخبئاً لمسروقاته، أو حالات أخرى من نفس القبيل، بل هو على العكس من ذلك يثبت رباطة جأشه عندما لا يترك الهدايا المفسدة تغريه وتتسبب في هلاكه الشخصي أو في هلاكه هو وغيره.

القضية 72

لا يتصرف الإنسان الحر بمكرٍ أبداً، وإنما يكون تصرفه بحسن نية.

البرهان

لو كان الإنسان الحر، بوصفه حراً، يتصرف بمكر، لكان يهتدي في ذلك بالعقل (فنحن لا نسميه حراً إلا بهذا الشرط)، ولكان المكر، تبعاً لذلك، فضيلةً (القضية 24)، وبالتالي (نفس القضية) لعَنَّ لكل شخص أن يختار التصرف بمكر من أجل حفظ كيانه، أعني (كما هو معلوم بذاته) لعَنَّ للجميع أن يتفقوا في القول فقط وأن يكونوا في الواقع مناهضين بعضهم لبعض، إلا أن ذلك (لازمة القضية 31) محال. إذاً فالإنسان الحر... إلخ.

حاشية

فإذا سأل بعضهم: ألا تقتضي قاعدة حفظ الذات أن يسلك المرء بسوء نية إذا كان ذلك سينقذه من خطر الموت المحدق به؟ فإن جوابي سيكون: إذا كان العقل يأمر بذلك فهو يأمر الجميع، وهكذا فهو سيأمرهم بوجه عام بألا يبرموا اتفاقاً فيما بينهم من أجل توحيد قواهم وتأسيس حقوق عامة إلا إذا كان هذا الاتفاق يقوم على الغدر، أي أنه سيأمرهم في الحقيقة بالتفريط في الحقوق العامة، وهذا محال.

القضية 73

يكون الإنسان الذي يهتدي بالعقل أكثر حريةً في دولة يعيش فيها في ظل القانون العام، منه في العزلة حيث لا يأتمر إلا بنفسه.

البرهان

إن الإنسان الذي يهتدي بالعقل لا ينقاد إلى الطاعة بوازع الخوف (القضية 63)، لكن باعتبار أنه يسعى إلى حفظ وجوده وفق ما يأمره به العقل، أي (حاشية القضية 66) باعتبار أنه يسعى إلى

العيش حراً، فهو يرغب في احترام قاعدة الحياة والمنفعة (القضية 37)، وأن يعيش بالتالي (لقد بيّنا ذلك في الحاشية 2 للقضية 37) وفق القانون العام للدولة. إذاً يرغب الإنسان الذي يهتدي بالعقل، كي يعيش في كنف الحرية، في احترام القانون العام للدولة.

حاشية

تتعلق هذه القضية ويتعلق ما قلناه عن حرية الإنسان الحقيقية بقوة النفس، أي (حاشية القضية 59، الباب III) برباطة الجأش والمروءة والأريحية. ولا أعتقد أنه من المفيد أن أثبت هنا، الواحدة تلو الأخرى، كل خاصيات قوّة النفس، ولا كون الإنسان الثابت الحزم لا يكره ولا يحسد أحداً، ولا يغضب أو يسخط على أحد، ولا يحتقر أحداً، ولا يُبدي أي غطرسة تجاه أحد. وكل ذلك وكل ما يتعلق بالحياة الحقيقية وبالدين إنما يسهل إثباته من خلال القضيتين37 و46 من هذا الباب، بمعنى أن الكراهية يجب أن ينتصر عليها الحب، وأن كل من يهتدي بالعقل يرغب لغيره ما يرغبه لنفسه. هذا فضلاً عما أشرنا إليه في حاشية القضية 50 وفي مواضع أخرى، من أن الإنسان الذي يتصف برباطة الجأش إنما ينظر إلى الأمور على أنها تنتج عن طبيعة الله الضرورية، وعلى أنها تبدو له قبيحةً منفرةً، منافيةً للأخلاق ومخزيةً وجائرةً وفظيعةً، لا لشيء إلا لكونه يتصورها بطريقة مشوشة ومشوهة ومبهمة، ولهذا فهو يسعى قبل كل شيء إلى تصورها كما هي في ذاتها وإلى إقصاء العراقيل التي تحول دون معرفتها معرفةً صحيحةً، كالكره والغضب والحسد والاستهزاء والغطرسة وما إلى ذلك مما ذكرنا آنفاً، إنه يبذل قصارى جهده إذن، كما قلت، كي **يسلك سلوكاً طيباً ويظل مبتهجاً**. لكن إلى أي مدى ستنجح فضيلة الإنسان في ذلك؟ وما هي قدرتها؟ هذا ما سأبيّنه في الباب اللاحق.

تذييـل

لاتسمح الطريقة التي توخيتها في هذا الباب المتعلق بالحياة القويمة بإلقاء نظرة شاملة على موضوعاته، إذ اتبعت نمط استنتاج القضايا بعضها من بعض بكامل السهولة. ولذا رأيت أن أجمع هنا أقوالي وألخصها في فصول رئيسية.

الفصل I

تنشأ كل نزوعاتنا أو رغباتنا عن ضرورة طبيعتنا، بحيث يمكن معرفتها إما بطبيعتنا وحدها بوصفها علتها القريبة، وإما باعتبارنا جزءاً من الطبيعة يتعذر تصوره بذاته تصوراً تاماً بصرف النظر عن بقية الأفراد.

الفصل II

الرغبات التي تنشأ عن طبيعتنا بحيث يمكن إدراكها بها وحدها إنما هي الرغبات المتعلقة بالنفس من جهة ما هي متكونة من أفكار تامة، أما الرغبات الأخرى فهي لا تتعلق بالنفس إلا من جهة تصورها للأشياء تصوراً غير تام، فقوة هذه الرغبات ونموها إنما تحدد بقوة الأشياء الخارجية، لا بقوّة الإنسان. ولهذا فإن الرغبات الأولى تُسمى أفعالاً (مستقيمة) (rectae actiones)، والثانية انفعالات (سلبية) (passiones)، ذلك لأن الأولى تكون علامة قوتنا، والثانية علامة عجزنا ومعرفتنا المشوهة المبتورة.

الفصل III

تكون أفعالنا، أعني رغباتنا تلك التي تحددها قدرة الإنسان أو عقله، دائماً حسنة، أما الرغبات الأخرى فقد تكون حسنةً أو قبيحةً.

الفصل IV

من المفيد في الحياة إذن، قبل كل شيء، أن يستكمل المرء

ذهنه أو عقله (intellectum seu Rationem) قدر الإمكان، ففي ذلك فقط تتمثل سعادة الإنسان القصوى وغبطته، إذ لا تعدو أن تكون الغبطة إلا رضى النفس الذي ينشأ عن معرفة الله معرفة حدسية. وليس اكتمال الذهن غير معرفة الله وصفاته والأعمال اللازمة عن وجوب طبيعته. وعلى ذلك فإن الغاية القصوى للإنسان الذي يهتدي بالعقل، أي الرغبة الرئيسية التي تسمح له بتنظيم كل الرغبات الأخرى، هي التي تدفعه إلى تصور نفسه، وتصور جميع الأشياء التي تظهر لعقله بوضوح، على نحوٍ تام.

الفصل V

لا تكون الحياة إذاً موافقة للعقل إلا إذا انبنت على المعرفة والفهم، ولا تكون الأشياء حسنةً إلا بقدر ما تساعد الإنسان على أن ينعم بحياة النفس التي تتحدّد بالمعرفة والفهم. أما الأشياء التي، على العكس، تعوق الإنسان عن استكمال عقله والتمتع بالحياة التي تلائمه، فهذه فقط نقول عنها إنها سيئة.

الفصل VI

كل ما يكون الإنسان علته الفاعلة، يكون خيراً بالضرورة، وبالتالي فكل ما يطرأ على الإنسان من شر إنما يطرأ عليه من أسباب خارجية، أعني من جهة كونه جزءاً من الطبيعة الكلية، التي ينبغي أن تخضع لها طبيعته الإنسانية وأن تطيع قوانينها وتتكيف معها بعدد لا محدود من الأوجه.

الفصل VII

من المحال ألا يكونَ الإنسان جزءاً من الطبيعة وألا ينقاد لنظامها الكلي. لكن إذا كان الإنسان يعيش بين أفراد تتفق طبيعتهم مع طبيعته الشخصية، فعندئذ ستجد قدرته على الفعل المساعدة

والدعم. وعلى العكس، إذا وُجد بين أفراد لا يتفقون البتة مع طبيعته، فهو لن يكاد يتأقلم معهم حتى يغيّر من نفسه الكثير.

الفصل VIII

كل ما يوجد في الطبيعة ونرى أنه شر، أعني كل ما نعتبره قادراً على منعنا من البقاء والتمتع بحياة موافقة للعقل، إنما يحق لنا استبعاده بالطريقة التي تبدو لنا الأوكد، وعلى العكس، كل ما نرى أنه خير أو مفيد لحفظ وجودنا والتمتع بحياة موافقة للعقل، فإنه يحق لنا الاستحواذ عليه واستغلاله بكل الطرق، وإذا تحدثنا بوجه الإطلاق، فإنه يحق لكل امرئ أن يفعل، وفقاً لحق الطبيعة السَنيّ، كل ما يرى أنه يضيف إلى مصلحته.

الفصل IX

لا شيء يتفق مع طبيعة كائن بوجه أفضل من الكائنات التي تنتمي إلى نوعه، وعلى ذلك (حسب الفصل 7) فلا شيء ينفع الإنسان في حفظ وجوده والتمتع بحياة موافقة للعقل أكثر من الإنسان الذي يهتدي بالعقل. وعلاوةً على ذلك، فلما كنا لا نعرف من بين الأشياء الفردية شيئاً أفضل من الإنسان الذي يقوده العقل، فلا أحد يستطيع إذاً أن يبرهن على مهارته وكفاءته بغير تدريب الناس على العيش تحت سيادة العقل بالذات.

الفصل X

كلما كان الحسد، أو بعض انفعالات الكره، محركاً للناس بعضهم ضد بعض، كانوا مناهضين بعضهم لبعض، وعليه فكلما كان نفوذهم أعظم من نفوذ الكائنات الطبيعية الأخرى، كانوا موضوع خشية أكثر.

الفصل XI

بَيد أن الأفئِدة لا تقهر بالسلاح، وإنما بالحب والأريَحية.

الفصل XII

من المفيد للبشر، قبل كل شيء، أن يقيموا علاقات اجتماعية في ما بينهم، وأن يلتزموا بما من شأنه أن يجعلهم يكوّنون كلاً واحداً، وبما يُسهم في توثيق عرى الصداقة بينهم.

الفصل XIII

بيد أن ذلك يقتضي العناية والخبرة، إذ أن البشر يختلفون بعضهم عن بعض (فالذين يسترشدون بالعقل إنما هم قلة)، ومع ذلك تراهم يحسدون بعضهم بعضاً، ويكونون أميَل إلى الانتقام ممّا إلى الرحمة. لذلك يتطلب احتمالهم جميعاً بطباعهم المختلفة والامتناع عن محاكمة انفعالاتهم أن يتصف المرء برباطة جأش فريدة من نوعها. أما أولئك الذي يحسنون لوم الناس واستهجان رذائلهم بدلاً من تلقينهم الفضيلة، ويفتّتون قلوبهم بدلاً من تقويتها، فلا أحد يحتملهم، بل إنهم لا يحتملون حتى بعضهم بعضاً، لذلك فضّل أغلبهم العيش مع الحيوانات على العيش مع الآدميين، نظراً إلى نفاد صبرهم وانجرافهم وراء حمية دينية مزعومة، وهكذا فالأطفال والمراهقون الذين يضيقون ذرعاً ويملّون من تأنيب أوليائهم يلجأون إلى الخدمة العسكرية ويفضّلون مشاق الحرب وسلطة قائد متجبر على رغد العيش في الأسرة وعتاب آبائهم لهم، ويرضون بتحمل أي عِبءٍ، شريطة أن ينتقموا من ذويهم.

الفصل XIV

رغم أن الناس غالباً ما يذعنون لميولهم في كل الأمور، إلا أن مزايا الحياة الاجتماعية تفوق مساوئها بكثير. ومن الأفضل على المرء

إذاً أن يتحمل إساءتهم بروية وأن يبذل قصارى جهده في سبيل تحقيق الوئام والصداقة.

الفصل XV

إن ما يولّد الوئام (concordia) هو العدل والإنصاف والشرف. وفضلاً عن الجور والظلم، فإن الناس لا يرضون بالعار أيضاً ولا يحتملون الاستخفاف بالعادات والتقاليد. والأخلاق والدين شرطان لا مندوحة عنهما للفوز بالمحبة. راجع في هذا الصدد الحاشيتين 1 و2 للقضية 37، وحاشية القضية 46، وحاشية القضية 73.

الفصل XVI

ينشأ الوئام عن الخشية أيضاً، لكن يكون ذلك بغياب الصدق والثقة. ثم إن الخشية تنشأ عن ضعف النفس، ولا تكون بالتالي من نشاط العقل، وكذا الشأن بالنسبة إلى الشفقة، رغم أنها تظهر بمظهر أخلاقي.

الفصل XVII

إنما الناس تستهويهم أيضاً الهبات السخية، ولا سيما أولئك الذين لا يملكون ما يقيم أودهم. إلا أن مد يد المساعدة إلى المعوزين أمر يتجاوز بكثير قدرات الفرد ومصلحته، فثرواته أبعد ما يكون عن سد حاجياتهم، وملكاته المحدودة جداً لا تسمح بالفوز بصداقة الجميع. وعلى ذلك فالعناية بالفقراء إنما هي مسؤولية المجتمع بأسره وتتعلق بالمصلحة العامة (communem utilatem) لا غير.

الفصل XVIII

في ما يتعلق بقبول الحسنات وعرفان الجميل، لابد من مراعاة أمور أخرى، (راجع في هذا الصدد حاشية القضية 70 وحاشية القضية 71).

الفصل XIX

العشق (Amor meretricius)، أعني رغبة التناسل التي يستثيرها الشكل الجميل، وعموماً كل عشق يقوم على شيء آخر غير حرية النفس، إنما يتحول بسهولة إلى كراهية، لكن الأسوأ من ذلك أن يكون العشق ضرباً من الهذيان، بحيث تكون الغلبة للشقاق على الوفاق، (انظر حاشية القضية 31، الباب III).

الفصل XX

أما الزواج، فلا شك في أنه يكون موافقاً للعقل إذا كانت رغبة الجماع لا يستثيرها الجمال فحسب، وإنما تستثيرها أيضاً الرغبة في إنجاب الأطفال وتربيتهم تربيةً حصيفةً (sapienter)، وإذا كان، علاوةً على ذلك، حب أحدهما للآخر، أعني حب الرجل والمرأة، يقوم عل حرية النفس، لا على الجمال فحسب.

الفصل XXI

التملق أيضاً يولّد الوئام، لكن مع رجاسة العبودية أو النية السيئة: إذ لا أحد ينخدع بالتملق أكثر من المزهو الذي يريد أن يكون في الطليعة، بينما هو ليس كذلك.

الفصل XXII

تبدو الاستهانة بالذات (Abjectioni) قائمةً في ظاهرها الزائف على الأخلاق والدين، ورغم أنها مقابلةً للزهو، فإن الذي يستهين بنفسه يكون مع ذلك قريب جداً من المزهو. (راجع حاشية القضية 57).

الفصل XXIII

والخجل (Pudor) كذلك يسهم في الوئام، لكن فقط من جهة الأمور التي لا يمكن أن تبقى مستورةً. ومن جهة أخرى، لما كان الخجل ضرباً من الحزن، فلا علاقة له بنشاط العقل.

الفصل XXIV

تكون الانفعالات الحزينة الأخرى التي نشعر بها تجاه غيرنا مناقضة تماماً للعدل والإنصاف والشرف والأخلاق والدين، ورغم أن الاستياء (Indignatio) يظهر بمظهر الإنصاف فإن المكان الذي يُسمح فيه لكل شخص بالحكم على غيره وبالثأر لنفسه أو للآخرين إنما يفتقر إلى القوانين المنظمة للحياة.

الفصل XXV

إن التواضع (Modestia)، أعني الرغبة في نَيلِ إعجاب الآخرين بوصفها رغبة يحددها العقل، ينتسب إلى الأخلاقية (كما قلنا في الحاشية الأولى للقضية 37). لكن إذا كانت هذه الرغبة تتولد عن انفعال ما، كان التواضع طموحاً، أعني رغبة تدفع الإنسان إلى بذر الشقاق وإلى الحض على التمرد تحت ستار الأخلاقية. وفعلاً فإن الذي يرغب في مساعدة الآخرين بنصائحه أو أعماله من أجل الفوز معاً والتمتع معاً بالخير الأعظم سيسعى قبل كل شيء إلى الفوز بودهم، لا إلى استثارة إعجابهم طمعاً في اقتران اسمه بمذهب ما، ولا إلى القيام بما من شأنه أن يولّد فيهم الشعور بالحسد. وهو سيتجنب، في المناقشات، ذكر عيوب الناس وسيتحدث بتحرّز عن عجزهم، وبإسهاب عن فضيلتهم وقدرتهم وسُبل اكتمالها، وبهذه الصورة سيدأب الناس على العيش، بقدر ما لهم من القوة، وفقاً لقواعد العقل، لا خوفاً أو نفوراً من شيء ما وإنما بدافع الشعور بالفرح لا غير.

الفصل XXVI

باستثناء الإنسان، لا معرفة لنا في الطبيعة بأي كائن قادر على إمتاعنا بفكره ونستطيع أن نقيم معه علاقات صداقة أو أي نوع آخر

من العلاقات الاجتماعية، وعلى هذا الاعتبار فإن قاعدة المنفعة الخاصة لا تقتضي منا أن نحافظ على ما يوجد في الطبيعة، باستثناء البشر، إلا أن هذه القاعدة تُخول لنا المحافظة على الكائنات الطبيعية من أجل استغلالها بشتى الطرق أو تحطيمها أو تسخيرها لصالحنا بكل الطرق الممكنة.

الفصل XXVII

أهم ما تفيد به الأشياء الخارجية ـ فضلاً عن الخبرة والمعرفة المكتسبتين عن طريق ملاحظة هذه الأشياء وعن التحولات التي تُطرئها عليها ـ هو حفظها للجسد، ولهذا السبب فإن الأشياء النافعة هي قبل كل شيء تلك التي تستطيع أن تغذي الجسم وأن تنميه بما يسمح لجميع أجزائه بتأدية وظائفها على أحسن وجه. ذلك أنه كلما كان الجسم قادراً على التأثر بطرق مختلفة وعلى التأثير في الأجسام الخارجية بعدد كبير جداً من الأوجه، كانت النفس قادرة على التفكير (القضيتان 38 و39). لكن يبدو أن الأشياء من هذا النوع قليلةٌ جداً في الطبيعة، وعلى ذلك فإن تغذية الجسم كما ينبغي تتطلب بالضرورة أطعمةً عديدةً ومتنوعةً. والجسم البشري يتركب من عدد كبير جداً من الأجزاء وهي من طبائع مختلفة وتحتاج باستمرار إلى أغذية متنوعة حتى يكون الجسم قادراً بأكمله على كل ما يمكن أن ينتج عن طبيعته وحتى تكون النفس، تبعاً لذلك، قادرةً هي الأخرى على تصور أشياء كثيرة.

الفصل XXVIII

لكن تكاد قوى الفرد لا تكفي للحصول على هذه الأشياء الضرورية إذا لم يعمد الناس إلى تبادل الخدمات. ولا شك في أن المال قد أصبح الأداة التي تسمح باقتناء جميع الأشياء ـ فهو خلاصة (Compendium) الثروات ـ لدرجة أن التفكير فيه يشغل العامة أكثر

من أي شيء آخر، إذ لا يمكن تصور أي نوع من الفرح دون أن يكون مقترناً بفكرة المال كعلة.

الفصل XXIX

بيد أن ذلك لا يُعتبر عيباً إلا عند أولئك الذين يسعون إلى كسب المال، لا لسد حاجياتهم وتوفير ضروريات الحياة، وإنما لكونهم تعلموا فن الإثراء بضروبه المختلفة وأصبحوا يفتخرون بذلك. ولا شك في أنهم يغذون أجسامهم كما تعودوا عليه، لكن بتقتير شديد، ظناً منهم أنهم يضيعون أملاكهم بقدر ما ينفقونها على حفظ أجسامهم. أما الذين يعلمون ما هي وظيفة المال الحقيقية ويقيسون ثروتهم على حاجياتهم فحسب، فإنهم يعيشون مقتنعين بالقليل.

الفصل XXX

إذن لما كانت هذه الأشياء التي تساعد أجزاء الجسم على تأدية وظيفتها أشياء حسنة، ولما كان الفرح يتمثل في أن قدرة الإنسان ـ بوصفه يتكون من نفس وجسم ـ تجد ما يساعدها أو ينميها، فإن كل ما يتسبب في الفرح ينظر إليه على أنه خير. بيد أن الغاية من فعل الأشياء ليست أن تولد فينا الشعور بالفرح، كما أن قدرتها على الفعل ليست موظفةً لصالحنا، وأخيراً فإن الفرح يتعلق في معظم الأوقات وبصورة خاصة بجزء واحد من الجسم، ولهذه الأسباب (اللّهم إذا تدخل العقل (Ratio) والهمة (Vigilantia))، فإن معظم انفعالات الفرح، وكذلك الرغبات المتولدة عنها، تكون مفرطة، وعندما نكون، علاوةً على ذلك، تحت تأثير انفعال ما، فإننا نعطي الأولوية لما يكون حالياً ممتعاً، كما أن مثل هذا الشعور لا يسمح لنا بتقدير الأمور المستقبلة. (انظر حاشية القضية 44 وحاشية القضية 60).

الفصل XXXI

أما الفكر الخرافي فيبدو أنه يقرر، على العكس، أن الخير هو ما يجلب الحزن، والشر هو ما يتسبب في الفرح. لكن، كما سبق أن قلت (راجع حاشية القضية 40)، لا أحد يسره عجزي وبؤسي غير الإنسان الحسود. ذلك أنه كلما كان الفرح الذي نشعر به فرحاً أعظم، كان الكمال الذي ننتقل إليه كمالاً أعظم، وكنا بالتالي من نوع الطبيعة الإلهية، ولا يمكن أبداً للفرح الذي يقاس على قاعدة مصلحتنا الحقيقية أن يكون سيئاً. أما الذي تقوده الخشية ويفعل الخير تحاشياً للشر، فهو لا يهتدي بالعقل.

الفصل XXXII

إلا أن قدرة الإنسان محدودةً جداً، وتتفوّق عليها قدرة الأسباب الخارجية بصورة لا محدودة، وعلى ذلك فليس لدينا قدرةً مطلقةً على تسخير الأشياء الخارجية لصالحنا. إلا أننا سنواجه بالصبر الأمور المناقضة لمصلحتنا الشخصية إذا شعرنا أننا قد أوفينا مهمتنا وأنه لم يكن بالإمكان، بما توفر لدينا من القوة، أن نتحاشى تلك الأمور، وأننا لا نعدو أن نكون إلا جزءاً يخضع لنظام الطبيعة الكلية التي ينتمي إليها. وإذا أدركنا كل ذلك بوضوح وتميّز، كان ذلك الجزء منا، أعني أفضل جزء، ألا وهو الفهم (intelligentia)، على حالة من الانبساط التام وكان دؤوباً على الاستمرار فيها. وفعلاً فنحن لا نرغب، من حيث أننا نفهم، إلا في الأمور الضرورية، ولا يمكن أن نجِد راحتنا إلا في الحقيقة. وعلى هذا الأساس، فبقدر ما يكون فهمنا لذلك فهماً صحيحاً، تكون همة أفضل جزء فينا موافقةً لنظام الطبيعة الكلية.

الباب الخامس

فـــــي قوة العقل

أو

في حــريــة الإنسان

تـمـهـيـد

أنتقل أخيراً إلى هذا الباب من **علم الأخلاق** حيث يتعلق الأمر بالمنهج أو الطريق إلى الحرية. سأتناول بالبحث إذاً قوة العقل (potentia Rationis)، وسأبيّن مدى تحكمه في الانفعالات، ثم ما المقصود بحرية النفس أو الغبطة، ومن هناك سنتبيّن مدى تفوّق الحكيم على الجاهل. أما عن كيفية السمو بالذهن (Intellectus) إلى مستوى الكمال والسبيل إليه، فهذا الأمر لا يهم كتابنا هذا، كما لا يهمه أيضاً فن رعاية الجسم بما يسمح له بتأدية وظائفه على أحسن وجه، فهذه المسألة من مشمولات الطب، والأخرى من مشمولات المنطق. إذاً لن أتناول هنا بالدرس، كما قلت، غيْر قوة النفس، أعني غير قوة العقل (Rationis)، وسأبيّن بادئ ذي بدء ما للنفس من سلطان على الانفعالات وما طبيعة هذا السلطان، وما هي قدرتها على كبحها

والتحكم فيها. ونحن قد أثبتنا سابقاً أننا لا نملك قدرةً مطلقةً على الانفعالات، وإذا رأى الرواقيون عكس ذلك، أي أنها تخضع تماماً لإرادتنا وأنه بوسعنا التحكم فيها، فإن اعتراضات التجربة، لا مبادئهم الخاصة، قد أرغمتهم على الاعتراف بأن قمعها والتحكم فيها يقتضي بالضرورة تدريباً ومراساً شديدين. ولقد دأب أحدهم على إثبات ذلك بالاعتماد على مثال كلبين اثنين (إذا كانت ذاكرتي جيدة)، أولهما داجن والآخر مدرب على الصيد: فبالتدريب يمكن أن يتعود الكلب الداجن على الصيد، وأن يكف كلب الصيد عن مطاردة الأرانب البرية. وقد يلقى مثل هذا الرأي حظوةً عظيمةً لدى ديكارت، إذ يسلم بأن النفس، أو الفكر، تتحد خاصةً بجزء معيّن من المخ، يطلق عليه اسم الغدة الصنوبرية، فبفضل هذه الغدة تشعر النفس بكل الحركات التي تحدث في الجسم، وبالأجسام الخارجية أيضاً، كما يمكنها أن تحركها، بمحض إرادتها، في اتجاهات مختلفة. وتتدلى هذه الغدة الصغيرة، في رأيه، وسط المخ، بحيث تستطيع أن تدفعها أقل حركة من حركات الأرواح الحيوانية. ثم إنها تتخذ أوضاعاً مختلفة باختلاف طرق اصطدام الأرواح الحيوانية بها، فضلاً عما ينطبع فيها من آثار مختلفة باختلاف الأجسام الخارجية التي تدفع نحوها الأرواح الحيوانية، وعلى ذلك فإذا ما اتخذت الغدة في ما بعد، وفقاً لإرادة النفس التي تحركها بطرق مختلفة، هذا الوضع أو ذاك الذي اتخذته سابقاً تحت تأثير الأرواح الحيوانية المهتزة هي الأخرى بطرق مختلفة، فإنها ستدفع هذه الأرواح وتوجهها بنفس الطريقة التي ردّوا بها لما كانت الغدة متخذةً نفس الوضع.

وعلاوةً على ذلك فإن الطبيعة قد قرنت كل إرادة من إرادات النفس بحركة معينة من حركات الغدة. وإذا أردنا مثلاً النظر إلى

جسم بعيد فإن هذه الإرادة ستجعل البؤبؤ يتوسع، لكن إذا فكرنا فقط أنه ينبغي على البؤبؤ أن يتوسع، فإنه لا جدوى من هذه الإرادة، لأن الطبيعة لم تقرن بين حركة الغدة التي تدفع الأرواح الحيوانية في اتجاه العصب البصري بشكل يسمح بتوسع البؤبؤ أو تقلصه، وإرادة توسيع البؤبؤ أو تقليصه، وإنما قرنت فحسب بينها وبين إرادة النظر إلى أجسام بعيدة أو قريبة. وأخيراً، ورغم ما يبدو من أن الطبيعة قد ربطت، منذ بداية حياتنا، بين كل حركة من حركات الغدة الصنوبرية وكل فكرة من الأفكار التي نكونها، إلا أنه يمكن لهذه الحركة أن تقترن، بمقتضى العادة، بأفكار أخرى، فهذا ما دأب ديكارت على إثباته في الفصل 50 من الباب الأول من **انفعالات النفس** (*Passion de l'âme*)، حيث يستخلص أن النفس، مهما كان ضعفها، لا تكون عاجزةً، إذا ما أحكم توجيهها، عن السيطرة على انفعالاتها سيطرةً تامةً.

والانفعالات، حسب تعريفه، إنما هي «إدراكات، أو مشاعر، أو انفعالات نفسية (commotiones-animae)، وهي تتعلق بوجه خاص بالنفس، كما أنها (لاحظوا جيداً)(*) تنتج عن بعض حركات الأرواح التي تدعمها وتقويها» (انظر الفصل 27 من الباب الأول من **انفعالات النفس**). لكن لما كان بوسعنا أن نربط بين كل إرادة من إراداتنا وكل حركة من حركات الغدة، وبالتالي كل حركة من حركات الأرواح، ولما كان تحديد الإرادة متوقفاً على قدرتنا وحدها، فإننا، إذا ما حددنا إرادتنا بالاعتماد على أحكام ثابتة ومؤكدة نسعى بفضلها إلى توجيه أعمالنا في الحياة، وإذا ما ضممنا إلى هذه الأحكام حركات الانفعالات التي نريدها، فإننا سنكتسب

(*) الملاحظة بين القوسين لسبينوزا.

سلطةً مطلقةً على انفعالاتنا. هذا هو رأي ذلك الرجل الشهير (حسب ما فهمت من أقواله)، ولو كان هذا الرأي أقل توغلاً لصعب بولس التصديق بأنه صدر عن مثل هذا الرجل العظيم. وفي الحقيقة لا يسعني إلاّ أن أعرب عن دهشتي من هذا الفيلسوف الذي أقر العزم على ألا يستنبط أمراً من غير المبادئ المعلومة بذاتها، وألا يثبت شيئاً غير ما يدركه بوضوح وتميّز، والذي طالما عاب على المدرسيين تفسيرهم للأمور الغامضة بصفات خفية، والحال أنه يسلم بفرضية أخفى من كل صفة خفية. ماذا يقصد، يا ترى، باتحاد النفس والجسم؟ وما هو تصوره الواضح المتميّز لفكرٍ شديد الارتباط بجزء صغير من الامتداد؟ كنت أتمنى لو فسر هذا الاتحاد بعلته القريبة، إلا أنه تصور النفس متميّزة عن الجسم، فلم يفلح في تعيين أي علة جزئية لا للاتحاد ولا للنفس ذاتها، فتحتم عليه اللجوء إلى علة الكون بأكمله، وهو الله. وأود، علاوةً على ذلك، أن أعلم كم هي درجات الحركة التي يمكن للنفس أن تطبعها في تلك الغدة الصنوبرية، وبأي قوة تمسكها متدليةً. أنا لا أعلم حقاً ما إذا كانت النفس تحرك هذه الغدة من هنا وهناك بأكثر بطء أو بأكثر سرعة من تحريك الأرواح الحيوانية لها، وما إذا كانت حركة الانفعالات التي أوثقنا ربطها بالأحكام الثابتة لا يمكن أن تفصلها عنها أسباب جسمية، بحيث أنه، بعد العزم على الإقدام على المخاطر، وبعد تدعيم هذا القرار بحركات جريئة، قد تكون الغدة عند مواجهة الخطر متدليةً بطريقة تجعل النفس لا تستطيع التفكير في غير الهرب، ولما كان لا يوجد، بكل تأكيد، أي وجه للمقارنة بين الإرادة والحركة، فلا سبيل للمقارنة بين قدرة ـ أو قوى ـ النفس وقدرة الجسم، وبناءً على ذلك فإنه لا يمكن لقوى الجسم أن تحددها قوى النفس.

هذا فضلاً عن كوننا لا نعثر على أي غدة قائمة وسط المخ بحيث تستطيع أن تدفع من هنا أو هناك بمثل هذه السهولة وبمثل هذه الطرق، كما أن الأعصاب لا تمتد كلها إلى تجويفات المخ. وأخيراً فإني أترك جانباً كل ما يؤكده ديكارت عن الإرادة وحريتها، لأنني أسهبت بما فيه الكفاية في إثبات بطلان قوله. وعلى ذلك، لما كان ما يعرّف النفس هو، كما بيّنت أعلاه، ما تتضمنه من معرفة فحسب، فإننا سنحدد علاج الانفعالات ـ ذلك العلاج الذي يختبره الجميع، إلا أنهم لا يعيرونه العناية الكافية، ولا يدركونه بوضوح - من خلال معرفة النفس لا غير، وسنستنبط من ذلك كل ما يتعلق بسعادتها.

بديهيات

I ـ إذا نشأ فعلان متضادان داخل نفس الذات، فلابدّ أن يطرأ بالضرورة تغيير على كلا الفعلين أو على أحدهما دون الآخر، حتى يزول تضادهما.

II ـ تتحدد قوة المعلول بقوة علته، بقدر ما تتحدد ماهيته أو تعلل بماهية علته.

هذه البديهية يقينية بالنظر إلى القضية 7، الباب III.

القضية 1

بقدر ما تكون أفكار (cogitationes) الأشياء وصورها الذهنية (ideae) منظمة ومترابطة في النفس، تكون انفعالات الجسم، أعني صور (imagines) الأشياء، على نفس النظام والترابط في الجسم.

البرهان

إن نظام الأفكار وترابطها هو عينه نظام الأشياء وترابطها (القضية 7، الباب II)، والعكس بالعكس، أي أن نظام الأشياء وترابطها هو

عينه نظام الأفكار وترابطها (لازمة القضية 6 ولازمة القضية 7، الباب II)، وعليه فكما أن نظام الأفكار وترابطها في النفس يوافقان نظام انفعالات الجسم وترابطها (القضية 18، الباب II)، فبالعكس أيضاً (القضية 2، الباب III) يوافق نظام انفعالات الجسم وترابطها نظام أفكار الأشياء وصورها الذهنية وترابطها في النفس.

القضية 2

إذا فصلنا تأثراً أو انفعالاً (commotionem seu affectum) نفسياً عن فكرة علة خارجية وربطناه بأفكار أخرى، فإن حب العلة الخارجية أو كرهها سيزول، كما تزول تقلبات النفس الناجمة عن هذين الانفعالين.

البرهان

فعلاً، إن ما يكوّن صورة الحب أو الكراهية هو الفرح أو الحزن المصحوب بفكرة علة خارجية (التعريفان 6 و7 للانفعالات). وعليه فبزوال هذه الفكرة تزول صورة الحب أو الكراهية، وتبعاً لذلك سيزول هذان الانفعالان وتزول الانفعالات المتولدة عنهما.

القضية 3

الانفعال (Affectus) الذي يكون انفعالاً سلبياً (passio) إنما يزول بوصفه كذلك حالما نكوّن عنه فكرةً واضحةً متميّزةً.

البرهان

الانفعال الذي يكون انفعالاً سلبياً هو فكرة مختلطة (التعريف للانفعالات). وعليه فإن نحن كوّنا عن هذا الانفعال فكرةً واضحةً متميّزةً فإنه لن يوجد بين هذه الفكرة والانفعال ذاته، من حيث علاقته بالنفس وحدها، غير تمييز عقلي (ratione distinguetur)

(القضية 21، الباب II، وحاشيتها)، وبهذه الصورة لن يبقى الانفعال انفعالاً سلبياً (القضية 3، الباب 3).

لازمة

تكون قدرتنا على الانفعال أعظم وتكون النفس أقل تأثراً به بقدر ما يكون هذا الانفعال معلوماً لدينا.

القضية 4

ليس من انفعالٍ من انفعالات الجسم إلا ونستطيع أن نكوّن عنه مفهوماً (conceptum) واضحاً متميّزاً.

البرهان

إن ما يكون مشتركاً بين جميع الأشياء لا يمكن تصوره إلا على نحوٍ تام (adaequate) (القضية 38، الباب II)، وبالتالي (القضية 12 والمأخوذة 2 الآتية بعد حاشية القضية 13، الباب II) فليس من انفعال من انفعالات الجسم إلا ونستطيع أن نكوّن عنه مفهوماً واضحاً متميّزاً.

لازمة

يترتب على ذلك أنه ليس من انفعال من انفعالات النفس إلا ونستطيع أن نكوّن عنه مفهوماً واضحاً متميّزاً، ذلك أن انفعال النفس هو فكرة انفعال الجسم (التعريف العام للانفعالات)، ولابد له بالتالي (القضية السابقة) من الانطواء على مفهوم واضح متميّز.

حاشية

لما كان ما من شيء إلّا ولزم عنه معلول ما (القضية 36، الباب I)، ولما كنا نعرف بوضوح وتميّز (القضية 40، الباب II) كل ما ينتج عن الفكرة التي تكون تامةً لدينا، فإنه يترتب على ذلك أن كل

شخص يستطيع أن يعرف نفسه وأن يعرف انفعالاته، إن ليس على وجه الإطلاق، فعلى الأقل بصورة جزئية وبوضوح وتميّز، بحيث يكون أقل سلبيةً (minus patiatur). ينبغي إذاً أن نعمل على تحقيق ذلك بوجه خاص، وأن ندأب قدر الإمكان على معرفة كل انفعال بوضوح وتميّز، بحيث يتعيّن على النفس أن تفكر، بدافع من كل انفعال، فيما تدركه بوضوح وتميّز، فتجد في ذلك الرضى التام (plane acquiescit)، وبهذه الصورة سينفصل الانفعال ذاته عن فكرة علة خارجية ويقترن بأفكار صحيحة.

وعلى هذا الأساس سيزول الحب والكراهية... إلخ (القضية 2)، بل إن الشهوة أيضاً والرغبات التي تنشأ عادةً عن ذلك الانفعال لن يكون فيها إفراط (القضية 61، الباب IV). ذلك أنه ينبغي، قبل كل شيء، ملاحظة أن الإنسان يقال فاعلاً أو منفعلاً بالنظر إلى نفس الشهوة لا غير. ونحن قد بيّنا مثلاً أن كل واحد يرغب، بمقتضى استعداد طبيعي لدى الإنسان، أن يعيش الآخرون وفقاً لطبعه الشخصي (حاشية القضية 31، الباب III)، فتكون هذه الرغبة، عند الإنسان الذي لا يهتدي بالعقل، انفعالاً (passio) يطلق عليه اسم **الطموح**، وهو لا يختلف كثيراً عن الزهو، وتكون، على العكس، عند الإنسان الذي يسترشد بالعقل، فعلاً (actio)، أعني فضيلة (virtus) يطلق عليها اسم **الأخلاقية** (Pietas) (انظر الحاشية 1 للقضية 37، الباب IV، والبرهان 2 لنفس القضية). وعلى هذا الاعتبار فإن جميع الشهوات أو الرغبات انفعالات سلبية (passiones) من جهة كونها تتولد عن أفكار غير تامة. وينظر إلى نفس هذه الرغبات على أنها فضائل عندما تستثيرها أو تولدها أفكار تامة. ذلك أن كل الرغبات التي تدفعنا إلى القيام بشيء ما قد تنشأ عن أفكار تامة أو عن أفكار غير تامة على حد سواء (القضية 59، الباب IV). وللرجوع

إلى نقطة البداية التي ابتعدت عنها بهذا الاستطراد، فإننا، إذا استثنينا علاج الانفعالات ذاك الذي يتمثل في المعرفة الصحيحة vera) congnitione)، لن نجد عندنا أفضل منه، لأن قدرة النفس الوحيدة إنما هي القدرة على التفكير وعلى تكوين أفكار تامة لا غير، مثلما بيّنا أعلاه (القضية 3، الباب III).

القضية 5

الانفعال الذي نشعر به نحو شيء نتخيله ببساطة، أي نحو شيء لا نتخيله ضرورياً أو ممكناً أو حادثاً، إنما يكون، عند تكافؤ جميع الأمور، أشد من أي انفعال آخر.

البرهان

يكون الانفعال الذي نشعر به نحو شيء نتخيله حراً أشد من الانفعال الذي نشعر به نحو شيء ضروري (القضية 49، الباب III)، وبالتالي أشد من الانفعال الذي نشعر به نحو شيء نتخيله ممكناً أو حادثاً (القضية 2، الباب IV). لكن تخيلنا لشيء ما على أنه حر معناه أننا نتخيله بكل بساطة، باعتبارنا نجهل الأسباب التي تدفعه إلى إنتاج معلول ما (بناءً على ما بيناه في حاشية القضية 35، الباب II)، إذاً يكون الانفعال الذي نشعر به نحو شيء نتخيله ببساطة، عند تكافؤ جميع الأمور، أشد من الانفعال الذي نشعر به نحو شيء ضروري أو ممكن أو حادث، وهو على ذلك أشد من أي انفعال آخر.

القضية 6

بقدر ما تدرك (intelligit) النفس الأشياء كلها على أنها ضرورية، تكون قدرتها على الانفعالات أعظم، أي أن خضوعها لها يكون أقل.

البرهان

تدرك النفس الأشياء كلها على أنها ضرورية (القضية 29، الباب I) وعلى أنها توجد وتُنتج حتماً معلولاً ما تبعاً لسلسلة لا محدودة من العلل (القضية 28، الباب I)، وبالتالي (القضية السابقة) فبقدر ما تكون معرفة النفس للأشياء واسعةً، يكون خضوعها للانفعالات المترتبة على هذه الأشياء أقل، ويكون (القضية 48، الباب III) تأثرها بالأشياء ذاتها أقل.

حاشية

كلما تعلقت هذه المعرفة (cognitio) ـ معرفة أن الأشياء ضرورية ـ بأشياء جزئية، وكلما كان تخيلنا لهذه الأشياء واضحاً وشديدا، كانت قدرة النفس على الانفعالات قدرة أعظم، فالتجربة نفسها تثبت ذلك. ونحن نرى فعلاً أن الحزن الذي يتسبب فيه ضياع خير من الخيرات سرعان ما تنقص حدته إذا ما اعتبر فاقد هذا الخير أنه لم يكن بوسعه الاحتفاظ به بأي وجه من الوجوه. وفي نفس السياق، لا أحد يشفق على طفل صغير لكونه لا يحسن الكلام والمشي والتفكير، ولكونه يعيش سنوات عديدة لا يكاد فيها يعي ذاته. لكن لو كان معظم الناس يولدون راشدين، بينما يولد هذا أو ذاك طفلاً، لجاز الإشفاق على الأطفال لأنه سُينظر إلى الطفولة على أنها عيب أو خطأ من أخطاء الطبيعة، لا على أنها أمر طبيعي وضروري. ويمكن القيام بملاحظات كثيرة من هذا النوع.

القضية 7

تكون الانفعالات المتولدة من العقل أو التي يستثيرها العقل أعظم، من منظور الزمان، من الانفعالات المتعلقة بالأشياء الجزئية التي نعتبرها غائبةً.

البرهان

لا نعتبر شيئاً من الأشياء غائباً انطلاقاً من الانفعال الذي يجعلنا نتخيله، وإنما لكون الجسم يشعر بانفعال آخر يقصي وجود هذا الشيء (القضية 17، الباب II). لذلك فإن الانفعال المتعلق بالشيء الذي نعتبره غائباً ليس من طبيعة تسمح له بالتفوق على أفعال الإنسان الأخرى وعلى قدرته (راجع في شأنها القضية 6، الباب IV)، بل هو، على العكس من ذلك، من طبيعة تسمح بإعاقته بوجه ما من قِبل الانفعالات التي تقصي وجود علته الخارجية (القضية 9، الباب IV). لكن الانفعال المتولد من العقل يتعلق بالضرورة بالخصائص المشتركة للأشياء (راجع تعريف العقل في الحاشية الثانية للقضية 40، الباب II) التي نعتبرها دائماً حاضرةً (إذ لا يوجد ما يمكن أن ينفي وجودها الحاضر) والتي نتخيلها دائماً بنفس النحو (القضية 38، الباب II). لذلك يبقى مثل هذا الانفعال هو هو على الدوام، وبالتالي فإن الانفعالات المناقضة له والتي لا تدعمها عللها الخارجية سيتحتم عليها (البديهية 1) التكيف معه أكثر فأكثر إلى أن يزول تناقضها معه، وعلى هذا الأساس يكون الانفعال المتولد من العقل انفعالاً أعظم.

القضية 8

كلما كانت العلل التي تسهم معاً في استثارة انفعال من الانفعالات أكثر عدداً، كان هذا الانفعال انفعالاً أعظم.

البرهان

تستطيع علل كثيرة مع بعضها أكثر مما تستطيعه علل أقل (القضية 7، الباب III)، وبالتالي (القضية 5، الباب IV) فكلما كانت العلل التي تستثير معاً انفعالاً من الانفعالات أكثر عدداً، كان هذا الانفعال انفعالاً أعظم.

حاشية

هذه القضية بديهية أيضاً من خلال البديهية 2.

القضية 9

الانفعال الذي يتعلق بعلل مختلفة كثيرة والذي تتأمله النفس وتتأمل علله معاً، إنما تكون مضرّته أقل، ويكون تأثرنا به أقل، كما يكون تأثرنا بكل واحدة من علله تأثراً أقل مما لو كان الأمر يتعلق بانفعال آخر لا يقل عنه شدةً وينتسب إلى علة واحدة أو إلى عدد أقل من العلل.

البرهان

لا يكون الانفعال سيئاً أو ضارا إلا بقدر ما يعوق النفس عن التفكير (القضيتان 26 و27، الباب IV)، وعليه فإن ذلك الانفعال الذي يدفع النفس إلى اعتبار أشياء كثيرة معا يكون أقل مضرة من انفعال آخر له نفس الشدة ويستوقف نظر النفس إلى شيء واحد أو إلى عدد أقل من الأشياء، فلا تستطيع التفكير في غيرها، كانت هذه النقطة الأولى. وعلاوةً على ذلك، فلما كانت ماهية النفس، أعني قوتها (القضية 7، الباب III)، تتمثل في التفكير لا غير (القضية 11، الباب II)، كان تأثرها بالانفعال الذي يجعلها تعتبر أشياء متعددةً أقل من تأثرها بالانفعال الذي له نفس الشدة ولا يترك النفس تهتم بغير شيء واحد أو عدد أقل من الأشياء، كانت هذه النقطة الثانية. وأخيراً يكون هذا الانفعال (القضية 48، الباب III)، من جهة تعلقه بعلل خارجية كثيرة، أقل شدةً إزاء كل واحدة منها.

القضية 10

طالما لم تقهرنا انفعالات مناقضة لطبيعتنا، كان بمقدورنا تنظيم انفعالات الجسم وترتيبها وفق نظام ملائم للذهن (ad intellectum).

البرهان

الانفعالات المناقضة لطبيعتنا، أي (القضية 30، الباب IV) السيئة، إنما تكون سيّئةً بقدر ما تعوق النفس عن المعرفة (القضية 27، الباب IV). وعليه فطالما لم تقهرنا انفعالات مناقضة لطبيعتنا، كانت قوة النفس، التي تدأب بها على المعرفة، بدون عائق (القضية 26، الباب IV)، وكانت لها القدرة على تكوين أفكار واضحة متميّزة وعلى استنباط بعضها من بعض (انظر الحاشية 2 للقضية 40، وحاشية القضية 47، الباب II)، وكانت لنا، تبعاً لذلك، القدرة على تنظيم انفعالات الجسم وترتيبها وفق نظام ملائم للذهن.

حاشية

إننا نستطيع، بهذه القدرة على التنظيم والترتيب المحكمَين لانفعالات الجسم، أن نمنع الانفعالات السيئة من أن تؤثر فينا بسهولة. ذلك أن (القضية 7) الانفعالات المنظمة والمرتبة وفق نظام ملائم للذهن، يكون ردها ودحرها أصعب مما لو كانت مضطربةً مختلطةً. إذاً فأفضل ما يمكن أن نقوم به، طالما لم نكتسب معرفةً كاملةً بانفعالاتنا، هو أن نتصور قاعدةً للسلوك القويم في الحياة، أعني سلوكاً يقوم على مبادئ ثابتة، وأن نحفظها في ذاكرتنا ونطبقها باستمرار على الأمور الجزئية التي تعترضنا كل يوم، بحيث تكون مخيلتنا متأثرةً جداً بهذه المبادئ التي تبقى دوماً تحت تصرفنا. ونحن قد وضعنا مثلاً، من بين قواعد الحياة (القضية 46، الباب IV، وحاشيتها)، أنه ينبغي التغلب على الكره بالحب والأريحية، لا أن نقابله بالكره. ولكي تكون هذه القاعدة العقلية تحت تصرفنا دائماً عند الحاجة، يجب التفكير باستمرار في الإهانات التي يسببها الناس عادةً بعضهم لبعض، والتفكير في أفضل الوسائل والسبل التي تسمح باستبعادها بالأريحية، وبهذه الصورة سنربط صورة الإهانة بتخيل

القاعدة، فلن تغيب عنا هذه الأخيرة كلما وقعت إهانتنا أبداً (القضية 18، الباب II).

ولو أمعنّا النظر أيضاً في مصلحتنا الحقيقية وفي الخير الذي يمكن أن نجنيه من الصداقة المتبادلة والمعاشرة الطيبة، ولو تذكرنا، فضلاً عن ذلك، أن أعظم انبساط تعرفه النفس إنما ينشأ عن السلوك المستقيم في الحياة (القضية 52، الباب IV)، وأن البشر يتصرفون، مثل بقية الكائنات، بمقتضى الضرورة الطبيعية، لما شغلت الإهانة ولا الكراهية التي تترتب عنها عادةً، أكثر من جانب حقير من مخيلتنا ولسهل علينا تذليلها، أو لو كان الغضب ـ الذي ينشأ في الغالب عن أكبر الإهانات ـ لا يمكن تجاوزه بنفس السهولة، لأصبح ذلك ممكناً (لكن دونما قضاء على تقلبات النفس) في زمن أقل بكثير مما لو كانت أنفسنا لم تنشغل من قبل بتلك التأملات، مثلما نتبيّن ذلك من خلال القضايا 6 و7 و8. وفي نفس السياق، ينبغي التفكير في استخدام رباطة الجأش من أجل القضاء على الخوف، فلابد من استعراض مخاطر الحياة العامة وتخيلها والتفكير في أفضل سبل استبعادها وتذليلها بحضور البديهة وشدة البأس. لكن لابد من الانتباه، أثناء تنظيمنا لأفكارنا وتصوراتنا (لازمة القضية 63، الباب IV، والقضية 59، الباب III)، إلى ما يتضمنه كل شيء من خير، حتى يكون الشعور بالفرح هو المحدد لأفعالنا على الدوام.

مثلا إذا اتضح لشخص ما أنه شديد التعلق بالمجد، فليفكر في حسن تدبيره وفي الغاية منه وسبل الفوز به، لا في سوء استخدامه وفي عدم جدواه وفي تقلب البشر، أو في أمور أخرى من هذا القبيل، وهي أمور لا يمكن التفكير فيها دون شيء من الحسرة، فمثل هذه الأفكار تُحزن أشد الناس تعلقاً بالطموح، لا سيما إذا يئسوا من بلوغ المجد الذي ينشدونه، فتجدهم يتظاهرون بالحكمة وهم يستشيطون غضباً.

ولا شك إذاً أن أولئك الذين يتحدثون بأعلى صوتهم عن سوء استعمال المجد وعن أباطيل العالم هم أكثر الناس تشوّقاً للمجد. وليس هذا السلوك خاصاً بأصحاب الطموح دون غيرهم، بل هو شائع بين جميع أولئك الذين لا يساعدهم الحظ ويصابون بعجز نفسي. والبخيل، حتى لو كان فقيراً، لا ينفك يتحدث عن سوء التصرف في المال وعن رذائل الأغنياء، مما يجعله يغتم ويظهر لغيره استياءه، لا من فقره فحسب، بل أيضاً من ثراء الآخرين. أما أولئك الذين لا تحسن عشيقتهم استقبالهم، فهم لا يفكرون إلا في تقلب النساء ومداهنتهن، وفي ما تقوله الأغنية عن رذائلهن، وهي أمور سرعان ما تنسى حالما تفتح لهم عشيقتهم حضنها.

وهكذا فإن من يدأب على التحكم في انفعالاته وشهواته وفقاً لحب الحرية لا غير، سيبذل قصارى جهده من أجل معرفة الفضائل وعللها، ومن أجل أن ينعم بالانبساط التام الذي ينشأ عن المعرفة الصحيحة، لا من أجل تأمل رذائل البشر والحط من الإنسانية والابتهاج بحرية زائفة. ومن يسهر على احترام هذه القاعدة (وليس هذا بالأمر العسير) ويتدرب عليها سيصبح قادراً، بلا شك، في مدة قصيرة، على توجيه أعماله وفقاً لما يأمر به العقل.

القضية 11

كلما تعلقت صورة ما (imago) بأشياء أكثر، كانت هذه الصورة أكثر تواتراً، أعني كانت غالباً متجددةً وشاغلةً للفكر.

البرهان

فعلاً، كلما تعلقت صورة ما، أو انفعال ما، بأشياء أكثر، كانت العلل التي تستثيرها وتدعمها عللاً أكثر، وهي علل تتأملها النفس جميعاً (حسب الافتراض) بمقتضى الانفعال نفسه، وهكذا فإن

الانفعال يكون أكثر تواتراً، أعني أنه يكون غالباً متجدداً و(القضية 8) شاغلاً للفكر.

القضية 12

تقتـرن صور الأشـياء (Rerum imagines) بصـور أشياء نـدركـها بوضوح وتميّز بأكثر سهولة من اقترانها بالصور الأخرى.

البرهان

الأشياء المدركة بوضوح وتميّز إما هي الخصائص العامة للأشياء وإما هي الخصائص المستنبطة منها (راجع تعريف العقل في الحاشية 2 للقضية 40، الباب II)، وبالتالي (القضية السابقة) فهي غالباً ما تقع تحت خيالنا، فمن الأسهل إذن، أثناء تأملنا لها، أن نتأمل الأشياء الأخرى، وعلى ذلك (القضية 8، الباب II) فإن اقتران الأشياء الأخرى بها يكون أسهل من اقترانها بغيرها.

القضية 13

كلما اقترنت صورة من الصور بأشياء أكثر، كان حضورها غالباً بأكثر شدة.

البرهان

فعلاً، كلما اقترنت صورة من الصور بأشياء أكثر، كانت العلل (القضية 18، الباب II) القادرة على استثارتها عللاً أكثر.

القضية 14

يمكن للنفس أن تجعل كل انفعالات الجسم، أعني كل صور الأشياء، تتعلق بفكرة الله.

البرهان

تستطيع النفس أن تتصور كل انفعال من انفعالات الجسم

بوضوح وتميّز (القضية 4)، وبالتالي فهي تستطيع (القضية 15، الباب I) أن تجعل كل الانفعالات تتعلق بفكرة الله.

القضية 15

من كان يعرف ذاته وانفعالاته بوضوح وتميّز كان يحب الله، ويزداد حبه هذا بقدر ما تزداد معرفته لذاته وانفعالاته.

البرهان

من يعرف ذاته وانفعالاته بوضوح وتميّز يشعر بالفرح (القضية 53، الباب III)، ويكون ذلك مقترناً بفكرة الله (القضية السابقة)، وبالتالي (التعريف 6 للانفعالات) فهو يحب الله و(لنفس السبب) يزداد حبه بقدر ما تزداد معرفته لذاته وانفعالاته.

القضية 16

يجب أن يحتل حب الله هذا مكان الصدارة في النفس.

البرهان

فعلاً، يقترن هذا الحب بكل انفعالات الجسم (القضية 14) التي تنميه جميعها (القضية 15)، وعليه (القضية 11) يجب أن يحتل هذا الحب مكان الصدارة في النفس.

القضية 17

ليس للإله انفعالات سلبية (passionum)، وهو لا يشعر بأي انفعال من انفعالات الفرح أو الحزن.

البرهان

تكون كل الأفكار، مِن جهة علاقتها بالله، صحيحةً (القضية 32، الباب II)، أعني (التعريف 4، الباب II) تامةً، وهكذا (التعريف العام للانفعالات) فليس للإله انفعالات سلبية. وعلاوةً على ذلك فإن

الله لا يستطيع أن ينتقل إلى كمال أعظم ولا إلى كمال أقل (اللازمة 2 للقضية 20، الباب I)، وبالتالي (التعريفان 2 و3 للانفعالات) فهو لا يشعر بأي انفعال من انفعالات الفرح أو الحزن.

لازمة

إن الله ـ لو تحدثنا بدقة ـ لا يحب ولا يكره أحداً. ذلك أنه (القضية السابقة) لا يشعر بأي انفعال من انفعالات الفرح أو الحزن، وبالتالي فهو (التعريفان 6 و7 للانفعالات) لا يحب ولا يكره أحداً.

القضية 18

لا أحد يمكنه أن يكره الله.

البرهان

إن فكرة الله الموجودة فينا فكرة تامة (adaequata) وكاملة (perfecta) (القضيتان 46 و47، الباب II)، وبالتالي فبقدر ما نتأمل الله فنحن نفعل (القضية 3، الباب III)، وعليه (القضية 59، الباب III) فلا وجود لأي حزن يقترن بفكرة الله، أي (التعريف 7 للانفعالات) أنه لا أحد يمكنه أن يكره الله.

لازمة

لا يمكن أن يتحول حبنا لله إلى كره.

حاشية

قد يعارضنا بعضهم فيقول: إذا كنا نتصور الله على أنه علة كل الأشياء، فلا مندوحة عن اعتباره علةً للحزن. أجيب أنه بقدر معرفتنا لأسباب الحزن، يزول هذا الشعور كانفعال (القضية 3)، أي (القضية 59، الباب III) أنه يزول كحزن، وبهذه الصورة فإن معرفتنا بأن الله هو علة الحزن تجعلنا نشعر بالفرح.

القضية 19

من كان يحب الله، لا يمكنه أن يسعى (conari) إلى أن يبادله الله الحب .

البرهان

لو كان الإنسان يسعى إلى مثل هذا، لكانت رغبته (لازمة القضية 17) في أن يكون الله، وهو موضوع حبه، ليس هو الله، ولكان يرغب، على هذا الاعتبار (القضية 19، الباب III) في أن يكون حزيناً، وهذا (القضية 28، الباب III) محال. إذاً فمن كان يحب الله. . . إلخ.

القضية 20

إن حب الله هذا لا يمكن أن يدنّسه (inquinari) الشعور بالحسد ولا الشعور بالغيرة، بل هو يقوى بقدر ما نتخيل أكثر أشخاصاً متحدين بالله بنفس رابطة الحب.

البرهان

حب الله هذا إنما هو أعظم خير يمكن أن نتشوق إليه (appetere) وفقاً لما يأمر به العقل (القضية 28، الباب IV)، وهو مشترك بين الجميع (القضية 36، الباب IV)، ونرغب أن ينعم به الجميع (القضية 37، الباب IV)، وعلى ذلك (التعريف 23 للانفعالات) فإنه لا يمكن أن يدنسه الشعور بالحسد ولا (القضية 18، وتعريف الغيرة في حاشية القضية 35، الباب III) الشعور بالغيرة، بل على العكس، لابد أن يقوى بقدر ما نتخيل أن أشخاصاً أكثر ينعمون به.

حاشية

يمكن أن نبيّن بنفس الطريقة أنه لا يوجد أي انفعال مناقض

بصورة مباشرة لهذا الحب وقادر على تحطيمه، ونستنتج من ذلك أن حب الله هذا هو أكثر الانفعالات ثباتاً، وأنه لا يمكن أن يزول، باعتبار علاقته بالجسم، إلا بزوال الجسم ذاته. وسننظر لاحقاً في طبيعة هذا الحب من حيث علاقته بالنّفس فحسب.

لقد تحدثت في القضايا السابقة عن كل أنواع العلاج الخاصة بالانفعالات، أي عن كل ما تستطيعه النفس، منظوراً إليها في ذاتها، ضد الانفعالات، حيث بدا لنا أن قدرة النفس على انفعالاتها تتمثل:

1 ـ في معرفتها بالذات للانفعالات (انظر حاشية القضية 4).

2 ـ في كونها تفصل الانفعالات عن فكرة علة خارجية تتخيلها بصورة مبهمة (انظر القضية 2، وحاشية القضية 4).

3 ـ في الديمومة التي تجعل الانفعالات المتعلقة بالأشياء التي نعرفها تتفوق على الانفعالات المتعلقة بالأشياء التي ندركها بغموض واختلاط (انظر القضية 7).

4 ـ في كثرة العلل التي تنمي الانفعالات المتعلقة بخواص الأشياء المشتركة أو بالإله (انظر القضيتين 9 و11).

5 ـ أخيراً في النظام الذي تتوخاه النفس في ترتيبها للانفعالات وفي ربط بعضها ببعض (انظر حاشية القضية 10، وأيضاً القضايا 12 و13 و14).

لكن حتى نفهم بصورة أدق قدرة النفس هذه على الانفعالات لابد من الإشارة أولاً إلى كوننا ننعت الانفعالات بأنها شديدةً عندما نقارن انفعال إنسان ما بانفعال إنسان آخر ونرى أن أحدهما يخضع أكثر من الآخر لنفس الانفعال، أو عندما نقارن بين انفعالات نفس الشخص فنجده منفعلاً أو متأثراً ببعضها أكثر من بعضها الآخر، ذلك

أن (القضية 5، الباب IV) قوة الانفعال تتحدد بقوة العلة الخارجية مقارنةً مع قوتنا الشخصية. لكن قوة النفس إنما تتحدد بدرجة المعرفة فحسب، ويتحدد عجزها أو انفعالها السلبي بانعدام المعرفة فحسب، أي أن تقدير هذا العجز يكون بالنظر إلى ما يجعل الأفكار تقال أفكاراً غير تامة. ويترتب على ذلك أن النفس تكون منفعلةً إلى أقصى حد عندما تكون متألفةً في معظمها من أفكار غير تامة، بحيث تكون علامتها المميّزة هي الانفعال أكثر مما هي الفعل، وعلى العكس، تكون النفس فاعلةً إلى أقصى حد عندما تكون متألفةً في معظمها من أفكار تامة، بحيث تكون علامتها المميّزة ـ رغم ما تتضمنه من أفكار غير تامة، كالنفس الأولى ـ هي الأفكار التامة التي تعبّر عن فضيلة الإنسان، لا الأفكار غير التامة التي تدل على عجزها.

وتجدر الإشارة، فضلاً عن ذلك، إلى أن صروف الدهر وهمومه إنما سببها الرئيسي هو الحب المفرط لأشياء تطرأ عليها تحولات كثيرة ويتعذر حوزها تماماً. وفعلاً، لا أحد يعتريه القلق أو الحزن إلا بشأن موضوع حبه، ولا تنشأ الإهانات والشكوك والعداوات إلا بسبب عشق الأشياء التي لا يستطيع أحد أن يحوزها تماماً. ومن هنا يسهل فهم مدى قدرة المعرفة الواضحة المتميّزة على الانفعالات، ولا سيما ذلك النوع الثالث من المعرفة (راجع في شأنه حاشية القضية 47، الباب II) الذي يقوم على معرفة الله بالذات، ورغم أن هذه المعرفة لا تقضي تماماً على الانفعالات السلبية (انظر القضية 3 وحاشية القضية 4)، إلا أنها لا تتركها تحتل أكثر من جزء ضئيل في النفس (القضية 14). وعلاوةً على ذلك فإنه ينجم عن هذه المعرفة حب شيء ثابت وأزلي (القضية 15) نكون على يقين حقيقي من امتلاكه (انظر القضية 45، الباب II)، وبالتالي فإن هذا الحب لا يمكن أن تدنسه أي رذيلة من الرذائل العالقة بالحب العادي، بل

يمكنه أن يصبح أعظم فأعظم (القضية 15) فيحتل أعظم جزء في النفس (القضية 16) ويؤثر فيها تأثيراً شديداً.

وهكذا فقد أنهيت الحديث عما يتعلق بالحياة الحاضرة، إذ يستطيع كل واحد أن يتبيّن بسهولة ما قلته في بداية هذه الحاشية، وهو أنني ضمنت هذه القضايا القليلة كل أنواع العلاج الخاصة بالانفعالات، شريطة الانتباه في نفس الوقت إلى ما قلته في هذه الحاشية وفي تعريف النفس والانفعالات وأخيراً في القضيتين 1 و3 من الباب الثالث. ولقد حان الأوان كي أنتقل إلى ما يتعلق بديمومة (durationem) النفس، وذلك بغض النظر عن وجود الجسم.

القضية 21

لا تستطيع النفس أن تتخيل أي شيء ولا أن تتذكر الأشياء الماضية إلا أثناء ديمومة الجسم (durante Corpore).

البرهان

لا تعبّر النفس عن الوجود الفعلي لجسمها، ولا تتصور أيضاً انفعالات الجسم على أنها انفعالات فعلية، إلا أثناء ديمومة الجسم (لازمة القضية 8، الباب II)، وتبعاً لذلك (القضية 26، الباب II) فهي لا تتصور أي جسم على أنه موجود بالفعل إلا أثناء مدة جسمها، وبالتالي فإنها لا تستطيع أن تتخيل أي شيء (راجع تعريف المخيلة في حاشية القضية 17، الباب II)، ولا أن تتذكر الأشياء الماضية إلا أثناء ديمومة الجسم (راجع تعريف الذاكرة في حاشية القضية 18، الباب II).

القضية 22

بَيد أنه يوجد في الله بالضرورة فكرة تعبّر عن ماهية هذا الجسم البشري أو ذاك من منظور الأزل (sub aeternitatis specie).

البرهان

ليس الله علة وجود هذا الجسم البشري أو ذاك فحسب، بل هو أيضا علة ماهيته (القضية 25، الباب I)، التي ينبغي تصورها بماهية الله بالذات (البديهية 4، الباب I)، ومن منطلق الضرورة الأزلية (القضية 16، الباب I)، فلابد إذاً من وجود هذا التصور في الله بالضرورة.

القضية 23

لا يمكن للنفس البشرية أن تفنى تماماً مع الجسم، بل يبقى منها شيء أزلي.

البرهان

يوجد في الله بالضرورة تصور أو فكرة تعبّر عن ماهية الجسم البشري (القضية السابقة)، وهي بذلك تنتمي بالضرورة إلى طبيعة النفس البشرية (القضية 13، الباب II). لكننا لا ننسب إلى النفس البشرية أي ديمومة يمكن تحديدها بالزمان، إلا إذا كانت هذه النفس تعبّر عن الوجود الفعلي للجسم، وهو وجود تعلله الديمومة ويحدده الزمان، وبعبارة أخرى (لازمة القضية 8، الباب II) إننا لا ننسب الديمومة إلى النفس بالذات إلا أثناء ديمومة الجسم. لكن لما كان ما يتم تصوره بماهية الله بالذات وبضرورةٍ أزليةٍ إنما هو (القضية السابقة) شيء ما، فإن هذا الشيء الذي ينتمي إلى ماهية النفس أزلي بالضرورة.

حاشية

كما سبق القول،* هذه الفكرة المعبّرة عن ماهية الجسم من منظور الأزل إنما هي ضرب من ضروب الفكر الذي ينتمي إلى ماهية النفس والذي هو أزلي بالضرورة. إلا أنه يتعذر أن يكون لدينا أي

ذكرى عن وجودنا قبل الجسم، إذ لا يمكن أن يبقى في الجسم أي أثر لهذا الوجود، كما أنه لا يمكن للأزل أن يحدد بالزمان ولا أن تكون له أي علاقة بالزمان. ومع ذلك فنحن نشعر ونختبر أننا خالدون. ذلك أن شعور النفس بهذه الأمور التي تتصورها بالذهن لا يقل عن شعورها بالأمور المحفوظة في ذاكرتها. إن عيون النفس التي ترى بها الأشياء وتعاينها إنما هي الاستدلالات بالذات. وعليه فبالرغم من أنه ليس لدينا ذكرى عن وجودنا قبل الجسم، إلا أننا نشعر بأن أنفسنا خالدة من حيث أنها تنطوي على ماهية الجسم من منظور الأزل، وأن وجود النفس لا يمكن أن يُحدد بالزمان أو يعلل بالديمومة. إذاً لا يمكن القول إن النفس تدوم (durare) ولا يمكن لوجودها أن يُحدد بزمان معيّن إلا من جهة كونها تنطوي على الوجود الفعلي للجسم، وبهذه الصورة فحسب تكون لها القدرة على تحديد وجود الأشياء تحديداً زمانياً وعلى تصورها في الديمومة.

القضية 24

كلما ازداد فَهمُنا (intelligimus) للأشياء الجزئية، ازداد فهمنا للذات الإلهية.

البرهان

إن ذلك بديهي من خلال لازمة القضية 25 من الباب الأول.

القضية 25

أعظم مجهود للنفس وفضيلتها العظمى أن تفهم (intelligere) الأشياء بواسطة النوع الثالث من المعرفة.

البرهان

ينتقل النوع الثالث من المعرفة التامة لبعض صفات الله إلى المعرفة التامة لماهية الأشياء (راجع تعريف هذا الضرب من المعرفة

في الحاشية 2 للقضية 40، الباب II)، وكلما ازداد فَهمنا للأشياء بهذه الطريقة، ازداد (القضية السابقة) فَهمنا للذات الإلهية، وعلى ذلك (القضية 28، الباب IV) فإن فضيلة النفس العظمى، أعني (التعريف 8، الباب IV) قدرة النفس أو طبيعتها، أو، بمعنى آخر (القضية 7، الباب III)، مجهودها الأعظم، هو أن تفهم الأشياء بواسطة النوع الثالث من المعرفة.

القضية 26

كلما ازدادت قدرة النفس على فهم الأشياء بواسطة النوع الثالث من المعرفة، ازدادت رغبتها في فهم الأشياء بهذا النوع من المعرفة.

البرهان

هذا بديهي، باعتبار أننا إذا كنا نتصور النفس قادرة على فهم الأشياء بواسطة هذا النوع من المعرفة، فإننا سنتصورها مدفوعةً إلى فهمها بهذا النوع من المعرفة بالذات، وعليه (التعريف 1 للانفعالات) فكلما ازدادت قدرتها على ذلك، ازدادت رغبتها في ذلك.

القضية 27

ينشأ عن النوع الثالث من المعرفة أعظم انبساط (acquiescentia) يمكن أن تعرفه النّفس.

البرهان

أعظم فضيلة للنفس أن تعرف الله (القضية 28، الباب IV)، أي أن تعرف الأشياء بواسطة النوع الثالث من المعرفة (القضية 25)، وبقدر ما تكون معرفتها للأشياء بهذا النوع من المعرفة، تكون فضيلتها أعظم (القضية 24)، وبالتالي فإن من يعرف الأشياء بهذا النوع من المعرفة ينتقل إلى أعلى درجة من الكمال الإنساني، ويكون شعوره بالفرح أعظم شعور (التعريف الثاني للانفعالات)، شعور

يقترن (القضية 43، الباب II) بفكرة ذاته وفكرة فضيلته الشخصية، وعلى هذا الأساس (التعريف 25 للانفعالات) ينشأ عن هذا النوع من المعرفة أعظم انبساط يمكن أن تعرفه النفس.

القضية 28

لا يمكن للجهد أو الرغبة (Conatus seu Cupiditas) في معرفة الأشياء بواسطة النوع الثالث من المعرفة أن ينشأ عن النوع الأول من المعرفة، بل ينشأ عن النوع الثاني.

البرهان

هذه القضية بديهية بذاتها، ذلك أن كل ما ندركه بوضوح وتميّز إنما ندركه إما بذاته وإما بشيء آخر يتصور بذاته، وبعبارة أخرى فإن الأفكار التي تكون لدينا واضحةً متميّزةً، أي التي تتعلق بالنوع الثالث من المعرفة (الحاشية 2 للقضية 40، الباب II)، لا يمكنها أن تنشأ عن الأفكار المبتورة المختلطة التي تنتسب إلى النوع الأول من المعرفة، وإنما تنشأ عن أفكار تامة، أعني (نفس الحاشية) عن النوعين الثاني والثالث من المعرفة، وعلى ذلك (التعريف 1 للانفعالات) فإن الرغبة في معرفة الأشياء عن طريق النوع الثالث من المعرفة لا يمكنها أن تنشأ عن النوع الأول، وإنما عن الثاني.

القضية 29

كل ما تفهمه النفس من منظور الأزل، لا تفهمه لكونها تتصور وجود الجسم الفعلي في الحاضر، وإنما لكونها تتصور ماهية الجسم من منظور الأزل.

البرهان

إن النفس، بوصفها تتصور الوجود الحالي لجسمها، تتصور الديمومة التي يمكن أن تتحدد بالزمان، ولها القدرة على تصور

الأشياء في علاقتها بالزمان (القضية 21 أعلاه، والقضية 26، الباب II). بَيد أنه لا يمكن تفسير الأزل بالديمومة (التعريف 8، الباب I، وشرحه)، وعليه فليس للنفس، بوصفها تتصور الوجود الحالي لجسمها، القدرة على تصور الأشياء من منظور الأزل. لكن لما كان من طبيعة العقل أن يتصور الأشياء من منظور الأزل (اللازمة 2 للقضية 44، الباب II) ومن طبيعة النفس أن تتصور ماهية الجسم من منظور الأزل (القضية 23)، باعتبار أنه لا شيء ينتمي إلى ماهية النفس (القضية 13، الباب II) عدا هذين الوجهين من المعرفة، فإن قدرة النفس تلك على تصور الأشياء من منظور الأزل لا تنتمي إذاً إلى النفس إلا من حيث أنها تتصور ماهية الجسم من منظور الأزل.

حاشية

إننا ننظر إلى الأشياء على أنها فعلية (actuales) من منظورين اثنين: إما بوصفها توجد في زمان ومكان محددين، وإما بوصفها تقوم في الله وتنتج عن وجوب الطبيعة الإلهية. والأشياء التي نتصورها من هذا المنظور الثاني بوصفها حقيقية وواقعية، إنما نتصورها من منظور الأزل، وتكون أفكارها متضمنة لماهية الله الأزلية واللانهائية، كما بيّنا ذلك في القضية 45 من الباب الثاني، التي أحيل أيضاً إلى حاشيتها.

القضية 30

إن النفس، بوصفها تعرف ذاتها وجسمها من منظور الأزل، تعرف الله بالضرورة وتعلم أنها قائمةً فيه وتتصور به.

البرهان

الأزل (Aeternitas) عينُ ماهية الله بوصفها تنطوي على الوجود الضروري (التعريف 8، الباب I). وعلى ذلك فإن تصوّر الأشياء من منظور الأزل هو تصورها من جهة كونها تتصور بماهية الله

كموجودات واقعية (entia realia)، أي من جهة كونها، بمقتضى ماهية الله، تنطوي على الوجود، وهكذا فإن النفس، من حيث أنها تتصور ذاتها وتتصور الأشياء من منظور الأزل، تعرف الله بالضرورة وتعلم. . . إلخ.

القضية 31

ينتج النوع الثالث من المعرفة عن النفس بوصفها علته الصورية، باعتبار أن النفس ذاتها أزلية(*) (aeterna).

البرهان

لا تتصور النفس شيئاً من منظور الأزل إن لم يكن ذلك بوصفها تتصور ماهية جسمها من منظور الأزل (القضية 29)، أي (القضيتان 21 و23) بوصفها أزلية، وبالتالي (القضية السابقة) فهي، بوصفها أزلية، تعرف الله، وهذه المعرفة هي بالضرورة معرفةً تامةً (القضية 46، الباب II)، وعلى ذلك تكون النفس، باعتبارها أزلية، قادرةً على معرفة كل ما يمكن أن ينتج عن معرفة الله تلك (القضية 40، الباب II) أي على معرفة الأشياء عن طريق النوع الثالث من المعرفة (راجع تعريفه في الحاشية 2 للقضية 40، الباب II)، وعلى هذا فإن النفس (التعريف 1، الباب III)، بوصفها أزلية، هي العلة التامة أو الصورية لهذا النوع من المعرفة.

(*) أزلية، لا خالدة، باعتبار أن الخلود يعني الاستمرار في الزمان، بينما المقصود بالأزلية هو ما لا يسري عليه الزمان ولا يوجد فيه لا قبل ولا بعد. وفي الحقيقة فإن لفظ الأزل يفيد في العربية القِدَم، أي ما لا بداية له في الزمان، في مقابل الأبد، أي ما لا نهاية في الزمان. أما اللفظ اللاتيني Aeternitas الذي يرادفه بالفرنسية Eternité فهو يشير في نفس الوقت إلى الأزل والأبد. ومهما كان الأمر، فإن سبينوزا قد عرّف ما يقصده بالأزل عندما قال، متحدثاً عن الأزلية الإلهية، إن الله أزلي بنفس المعنى الذي تكون به ماهية الدائرة أزلية (انظر **خواطر ميتافيزيقية**، الجزء II، الفصل 1).

حاشية

بقدر تفوّقنا في هذا النوع من المعرفة نكون على وعي أشد بالإله وبأنفسنا، أي أننا نكون أكثر كمالاً وغبطةً، وهو ما سنتبيّنه بوضوح أكبر من خلال القضايا القادمة. لكن ما تجدر ملاحظته هنا هو أننا، رغم تحققنا منذ الآن من أزلية النفس بوصفها تتصور الأشياء من منظور الأزل، إلا أننا سننظر إليها ـ من أجل تقديم تفسير أوضح ومعرفة أفضل لما نريد إثباته ـ كما لو كانت بدأت الآن فقط في الوجود وفي تصور الأمور من منظور الأزل، وهو المنهج الذي توخيناه إلى حد الآن والذي يجوز توخيه دونما خوفٍ من الوقوع في الخطأ، شريطة ألا نستنتج شيئاً من غير المقدمات التي ندركها بوضوح.

القضية 32

إننا نجد متعةً (delectamur) في كل ما نفهمه بواسطة النوع الثالث من المعرفة، ويكون ذلك مصحوباً بفكرة الله كعلة.

البرهان

ينشأ عن هذا النوع من المعرفة أعظم انبساط يمكن أن تعرفه النفس (القضية 27)، أعني أعظم فرح (التعريف 25 للانفعالات)، ويكون ذلك مصحوباً بفكرة الذات نفسها كعلة (القضية 30)، وبالتالي أيضاً بفكرة الله كعلة.

لازمة

ينشأ بالضرورة عن النوع الثالث من المعرفة حب الله العقلي، إذ ينشأ عن هذا النوع من المعرفة (القضية السابقة) فرح مصحوب بفكرة الله كعلة، وإذ (التعريف 6 للانفعالات) تنشأ محبة الله، ليس من حيث تخيلنا له حاضراً (القضية 29)، وإنما من حيث تصورنا له أزلياً، فذاك هو ما أسميه بالحب العقلي لله.

القضية 33

الحب العقلي لله (Amor Dei intellectualis)، الذي ينشأ عن النوع الثالث من المعرفة، حب أزلي.

البرهان

إن النوع الثالث من المعرفة (القضية 31 والبديهية 3، الباب I) أزلي، إذاً (نفس البديهية، الباب I) فالحب الذي ينشأ عنه حب أزلي أيضاً.

حاشية

رغم أنه ليس لحب الله هذا بدايةٌ (القضية السابقة)، إلا أنه يملك كل كمالات الحب، كما لو كان قد نشأ، مثلما افترضنا ذلك على وجه التخيل في لازمة القضية السابقة. والفرق الوحيد هو أن النفس تملك بصورة أزلية تلك الكمالات التي افترضناها تنضاف إليها، وذلك مع فكرة الإله كعلة أزلية. وإذا كان الفرح يتمثل في الانتقال إلى كمال أعظم، فالغبطة تتمثل إذاً في تمتع النفس بالكمال ذاته.

القضية 34

لا تخضع النفس للانفعالات السلبية إلا أثناء ديمومة الجسم.

البرهان

الخيال هو الفكرة التي تنظر بها النفس إلى شيء ما على أنه حاضر (انظر تعريفه في حاشية القضية 17، الباب II)، ومع ذلك فهو يشير إلى الحالة الحاضرة للجسم البشري أكثر منه إلى طبيعة الشيء الخارجي (اللازمة 2 للقضية 16، الباب II). الانفعال إذاً هو التخيل (التعريف العام للانفعالات) بوصفه يشير إلى حالة الجسم الحاضرة، وهكذا (القضية 21) فإن النفس لا تخضع للانفعالات السلبية إلا أثناء ديمومة الجسم.

لازمة

يترتب على ذلك أنه لا يوجد أي حب أزلي، باستثناء الحب العقلي.

حاشية

لو تأملنا الآراء الشائعة بين الناس، لوجدناهم يشعرون حقاً بأزلية نفوسهم، غير أنهم يخلطون بين الأزل والديمومة، وينسبون الأزل إلى الخيال أو الذاكرة إذ يعتقدون أنهما يبقيان بعد الموت.

القضية 35

إن الله يحب نفسه حباً عقلياً لا نهائياً.

البرهان

إن الله لا متناه إطلاقاً (التعريف 6، الباب I)، أي (التعريف 6، الباب II) أن طبيعته تنعم بكمال لا نهائي، ويكون ذلك (القضية 3، الباب II) مصحوباً بفكرة ذاته، أعني (القضية 11 والتعريف 1، الباب I) بفكرة ذاته كعلة، وهو ما أسميناه، في لازمة القضية 32، بالحب العقلي.

القضية 36

إن ما تشعر به النفس من حب عقلي لله لا يختلف عن الحب الذي يحب به الله نفسه، لا من حيث هو لا متناه، وإنما من حيث أنه يمكن تفسيره بماهية النفس البشرية منظوراً إليها من جهة الأزل، بمعنى أن ما تشعر به النفس من حب عقلي لله هو جزء من الحب اللامتناهي الذي يحب به الله نفسه.

البرهان

يتعلق حب النفس هذا بأفعال النفس (لازمة القضية 32،

والقضية 3، الباب III)، وعليه فهو الفعل الذي تتأمل به النفس ذاتها والذي تصحبه فكرة الله كعلة (القضية 32 ولازمتها)، أي (لازمة القضية 25، الباب I، ولازمة القضية 11، الباب II) أنه الفعل الذي يتأمل به الله - من حيث أنه يمكن تفسيره بالنفس البشرية - ذاته والذي تصحبه فكرة ذاته، وعلى ذلك (القضية السابقة) فإن هذا الحب الذي تشعر به النفس هو جزء من الحب اللامتناهي الذي يحب به الله نفسه.

لازمة

يترتب على ذلك أن الله، من حيث هو محب لذاته، يحب البشر، وبالتالي فإن حب الله للبشر وحب النفس العقلي لله هما شيء واحد لا غير (unum et idem sit).

حاشية

ومن هذا المنطلق يتجلى بوضوح أين يكون خلاصنا، أعني غبطتنا أو حريتنا، ألا وهو في الحب الدائم والأزلي لله، أو في حب الله للبشر. هذا الحب أو الغبطة هو الذي يطلق عليه في الكتب المقدسة، عن جدارة، اسم المجد، إذ سواء كان مصدر هذا الحب هو الله أو النفس، فإنه يحق تسميته راحة النفس، إذ هي لا تختلف في الواقع عن المجد (التعريفان 25 و30 للانفعالات). وهو فعلاً، من حيث نسبته إلى الله، فرح - ليسمح لي مرة أخرى باستعمال هذا اللفظ - تصحبه فكرة الذات نفسها، وكذا الشأن إذا كانت نسبته إلى النفس (القضية 27). وعلاوةً على ذلك، فلما كانت ماهية أنفسنا تتمثل في المعرفة فحسب، ولما كان الله هو مبدأ هذه المعرفة وأساسها (القضية 15، الباب I، وحاشية القضية 47، الباب II)، فإننا ندرك بوضوح كيف وبأي صورة تنتج النفس، من حيث الماهية والوجود، عن الطبيعة الإلهية، وكيف تظل تابعةً لها. لقد رأيت أن الأمر يستحق

الإشارة إليه هنا حتى نتبيّن من خلال هذا المثال ما هي قيمة معرفة الأشياء الجزئية التي أسميتها المعرفة الحدسية (intuitivam) أو المعرفة من النوع الثالث (حاشية القضية 40، الباب II)، وكم تفوق هذه المعرفةُ المعرفة بالكليات (cognitione universali) التي قلت إنها النوع الثاني من المعرفة. وبالرغم من أنني أثبت عموماً، في الباب الأول، أن الأشياء جميعاً (وبالتالي النفس البشرية أيضاً) تكون تابعةً لله من حيث الماهية والوجود، فإن هذا الإثبات، مع أنه إثبات مشروع ولا يفسح المجال للشك، لا يكون تأثيره في أنفسنا على نحو تأثير ما نستنتجه من ماهية كل شيء فردي بالذات.

القضية 37

لا يوجد في الطبيعة أي شيء مناقض لهذا الحب العقلي، أي قادر على إبطاله (tollere).

البرهان

ينتج هذا الحب العقلي بالضرورة عن طبيعة النفس، من جهة اعتبارها، في علاقتها بطبيعة الله، حقيقةً أزليةً (القضيتان 33 و29). وبناءً عليه فلو وُجد شيء مناقض لهذا الحب، لكان هذا الشيء مناقضاً للحق، وبالتالي لكان الشيء القادر على إبطال الحب قادراً على جعل الحق باطلاً، إلا أن هذا (كما هو معلوم بذاته) محال. إذاً لا يوجد في الطبيعة أي شيء... إلخ .

حاشية

تتعلق بديهية الباب الرابع بالأشياء الجزئية منظوراً إليها في علاقتها بزمانٍ ومكانٍ محددين، أعتقد أنه لا أحد يشك في ذلك.

القضية 38

كلما فهمت النفس أشياء أكثر بواسطة النوعين الثاني والثالث

من المعرفة، كان تأثرها بالانفعالات السيئة أقل، وكان خوفها من الموت أقل.

البرهان

تتمثل ماهية النفس في المعرفة (القضية 11، الباب II)، وعليه فكلما كانت النفس تدرك أشياء أكثر عن طريق النوعين الثاني والثالث من المعرفة، كان جزؤها الذي يظل باقياً جزءاً أعظم (القضيتان 23 و29)، وبالتالي (القضية السابقة) كان جزؤها الذي لا يتأثر بالانفعالات المناقضة لطبيعتها، أي (القضية 30، الباب IV) بالانفعالات السيئة، جزءاً أعظم. إذاً فكلما فهمت النفس أشياء أكثر عن طريق النوعين الثاني والثالث من المعرفة، كان الجزء الذي يظل فيها سليماً جزءاً أعظم، وبالتالي كان تأثرها بالانفعالات أقل... إلخ.

حاشية

هذا ما يجعلنا نفهم ما لمحت إليه في حاشية القضية 39 من الباب الرابع، وما وعدت بتفسيره في هذا الباب الخامس، وهو أن الموت يكون أقل أذى بقدر ما يكون للنفس من معرفة واضحة متميّزة وبالتالي بقدر ما يكون حبها لله. وعلاوةً على ذلك فما دام (القضية 27) النوع الثالث من المعرفة يفرز أعظم انبساط ممكن، فإنه يمكن لطبيعة النفس البشرية أن تكون على شكل يجعل جزءها الذي يفنى - كما بيّنا ذلك (القضية 21) - بفناء الجسم حقيراً بالمقارنة مع الجزء الذي يبقى. لكن سنتعمق في معالجة هذه النقطة بعد حين.

القضية 39

من كان جسمه يملك عدداً كبيراً جداً من الاستعدادات (aptum) كان الجزء الأعظم من نفسه أزلياً (aeterna).

البرهان

من كان جسمه قادراً على أداء عدد كبير جداً من الأفعال، كان لا يخضع إلا قليلاً جداً للانفعالات السيئة (القضية 38، الباب IV)، أي للانفعالات (القضية 30، الباب IV) المناقضة لطبيعتنا، وهكذا (القضية 10) فهو يكون قادراً على تنظيم انفعالات الجسم وعلى ربط بعضها ببعض وفق نظام مناسب للذهن (intellectum)، كما يكون قادراً بالتالي (القضية 14) على ربط كل انفعالات الجسم بفكرة الله، وبناءً على ذلك فهو (القضية 15) سيشعر نحو الله بالحب الذي (القضية 16) ينبغي أن يشغل أو يكوّن أعظم جزء في النفس، وإذّاك (القضية 33) فإن أعظم جزء في نفسه سيكون أزلياً.

حاشية

لما كانت الأجسام البشرية تملك عدداً كبيراً جداً من الاستعدادات، فلا شك في أنها تستطيع أن تكون من طبيعة تجعلها ترتبط بنفوس تملك معرفةً كبيرةً بذواتها وبالإله، ويتصف أعظم جزء فيها أو جزؤها الرئيسي بالأزلية، فلا يملكها الذعر من الموت أبداً. لكن حتى يتسنى فهم كل ذلك بوضوح أكثر، لابد من ملاحظة أننا نعيش تغيّراً مستمراً وأننا نُقال سعداء أو أشقياء بحسب تحولنا إلى ما هو أفضل أو إلى ما هو أسوأ. والذي ينتقل من حالة الطفولة أو الشباب إلى حالة جثة يُقال شقياً، وعلى العكس من ذلك، تعتبر السعادة في أن يُعمِّر المرء متمتعاً بنفس سليمة في جسم سليم. وفعلاً، من كان جسمه، كالطفل أو الشاب الصغير، قادراً على أشياء قليلة جداً وخاضعاً إلى أقصى حد للأسباب الخارجية، كانت نفسه، منظوراً إليها في حد ذاتها، لا تكاد تعي ذاتها ولا الإله ولا الأشياء، وعلى العكس، من كان جسمه قادراً على أشياء كثيرة جداً، كانت نفسه، منظوراً إليها في حد ذاتها، على وعي شديد بذاتها وبالإله

وبالأشياء. ونحن نسعى إذاً في هذه الحياة قبل كل شيء إلى أن نجعل جسم الطفل يتحول، بقدر ما تحتمل طبيعته وبقدر ما يناسبه ذلك، إلى جسم آخر قادر على عدد كبير جداً من الأمور ومرتبط بنفس واعية إلى أقصى حد بذاتها وبالإله وبالأشياء، بحيث يكاد كل ما يتعلق بذاكرتها أو مخيلتها غير هام بالنظر إلى (in respectu) الذهن، مثلما قلت في حاشية القضية السابقة.

القضية 40

بقدر ما يكون للشيء من الكمال، يكون أكثر فعلاً وأقل انفعالاً، والعكس بالعكس، فبقدر ما يكون فاعلاً، يكون أكثر كمالاً.

البرهان

بقدر ما يكون للشيء من الكمال، يكون له أكثر واقعية (التعريف 6، الباب II)، وعلى ذلك (القضية 3، الباب III، وحاشيتها) فبقدر ما يكون فاعلاً، يكون أقل انفعالاً، ويقام البرهان بنفس الطريقة في الاتجاه المعاكس، بحيث يترتب، لو عكسنا الآية، أن الشيء يكون أكثر كمالاً بقدر ما يكون فاعلاً.

لازمة

يترتب على ذلك أن الجزء الذي يظل باقياً في النفس، مهما كان حجمه، إنما هو أكمل من الآخر. لأن الجزء الأزلي في النفس هو العقل، وهو الجزء الوحيد الذي نُقال بمقتضاه فاعلين (القضية 3، الباب III)، أما الجزء الذي بيّنا، على العكس، أنه فانٍ، فهو المخيلة (القضية 21)، وهو الجزء الوحيد الذي نُقال بمقتضاه منفعلين (القضية 3، الباب III، والتعريف العام للانفعالات)، إذاً (القضية السابقة) فالجزء الأول، سواء كان صغيراً أو كبيراً، هو أكمل من الثاني.

حاشية

هذا ما أردت إثباته بالنسبة إلى النفس، منظوراً إليها خارج علاقتها بوجود الجسم، ويبدو من هنا، كما من خلال القضية 21 من الباب الأول، وأيضاً من خلال قضايا أخرى، أن النفس، من حيث أنها تفهم، هي حال أزلي (aeternus modus) من أحوال الفكر، وهذا الحال يحدده حال أزلي آخر من أحوال الفكر، وهذا بدوره يحدده حال آخر، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية، بحيث تؤلف جميع الأحوال معاً عقل الله الأزلي واللانهائي.

القضية 41

حتى لو كنا لا نعلم أن أنفسنا خالدة، فإن الأخلاقية (Pietatem) والدين (Religionem)، وعلى وجه الإطلاق كل ما بينا في الباب الرابع أنه يتعلق برباطة الجأش والمروءة والأريحية، ستظل في نظرنا أموراً رئيسيةً.

البرهان

يتمثل المبدأ الأول والوحيد للفضيلة أو لتوجيه الحياة توجيهاً سوياً (لازمة القضية 22، والقضية 24، الباب IV) في البحث عما ينفعنا بوجه خاص. لكن لما حددنا ما يوصي به العقل كشيء نافع، لم نأخذ بعين الاعتبار خلود النفس إذ لم نتبيّنه إلا في هذا الباب الخامس. وبالرغم من جهلنا آنذاك أن النفس خالدة، إلا أن ما أثبتنا نسبته إلى رباطة الجأش وإلى المروءة والأريحية قد ظل في منظورنا أهم شيء، ولذا فحتى لو كان جهلنا هذا مستمراً الآن، فإنا سننظر إلى وصايا العقل تلك على أنها أمور رئيسية.

حاشية

يبدو أن العامة (vulgi) تعتقد عكس هذا، إذ يبدو أن السواد الأعظم يظنون أنفسهم أحراراً كلما جاز لهم الإذعان لميولهم،

ويظنون أنهم يتنازلون عن حقوقهم كلما أرغموا على العيش وفق القواعد التي يقضي بها القانون الإلهي. والأخلاقية إذاً والدّين، وعلى وجه الإطلاق كل ما يتعلق بقوة النفس، إنما هي في نظرهم أحمال يأملون إنزالها بعد الموت، كي ينالوا جزاء عبوديتهم، أي جزاء أخلاقيتهم وتدينهم، وليس هذا الأمل وحده ما يدفعهم إلى العيش وفق القواعد التي يقضي بها القانون الإلهي، بل يدفعهم إلى ذلك أيضاً، بوجه خاص وبقدر ما تتيح لهم خستهم ويتيح عجزهم النفسي، خوفهم من العذاب الأليم بعد الموت. ولو لم يكن للناس هذا الأمل وهذا الخوف، ولو كانوا يعتقدون، على العكس من ذلك، أن النفس تفنى بفناء الجسم وأنه لا أمل للأشقياء، الذين أنهكهم عبء الأخلاق، في الخلود في الآخرة، لعادوا إلى طبعهم وأرادوا تدبير كل الأمور وفق ميولهم والتعويل على الحظ أكثر مما على أنفسهم. وليس ذلك أقل خُلفاً في رأيي من أن يعمد شخص، نظراً إلى كونه لا يعتقد نفسه قادراً على تغذية جسمه إلى الأبد بطعام جيد، إلى التشبع بالسموم والمواد القاتلة، أو أن يفضل، نظراً إلى اعتقاده أن النفس ليست أزليةً أو خالدةً (aeternam seu immortalem)، أن يكون مجنوناً وأن يعيش بلا عقل، فهذا خُلف لا يستحق حتى النظر فيه.

القضية 42

ليست الغبطة (Beatitudo) جزاء الفضيلة، بل هي الفضيلة عينها، ولا ينشرح صدرنا (gaudemus) لكوننا نكبح شهواتنا، بل على العكس، إن انشراحنا هو ما يسمح بكبح شهواتنا.

البرهان

تتمثل الغبطة في حب الله (القضية 36 وحاشيتها)، وينشأ هذا الحب عن النوع الثالث من المعرفة (لازمة القضية 32)، وعلى ذلك

(القضيتان 59 و3، الباب III) فلابد أن يكون هذا الحب مرتبطاً بالنفس بوصفها فاعلةً، وإذّاك (التعريف 8، الباب IV) فهو الفضيلة بعينها.

وعلاوة على ذلك، فبقدر ما تنشرح النفس بهذا الحب الإلهي أو الغبطة (Amore divino seu beatitudine)، تزداد معرفتها (القضية 32)، أي أنها (لازمة القضية 3)، بقدر ما يكون سلطانها على الانفعالات أعظم (القضية 38)، يكون تأثرها بالانفعالات السيئة أقل، وبالتالي فإنّ النّفس، باعتبارها تنشرح بهذا الحبّ الإلهي أو الغبطة، تستطيع كبح شهواتها. ولمّا كانت قدرة الإنسان على كبح الانفعالات إنّما تتمثّل في الفهم لا غير، فلا أحد إذاً تحصل له بهجة السعادة (beatitudine gaudet) بكبح شهواته، بل على العكس، إن القدرة على كبح الشهوات تنشأ عن السعادة نفسها.

حاشية

أنهيت الحديث هنا عن كل ما كنت أرغب في إثباته عن حرية النفس وعن قدرتها على انفعالاتها. وهكذا ندرك ما هي منزلة الحكيم، وما مدى تفوقه على الجاهل الذي لا ينقاد إلا لشهواته. والجاهل، فضلاً عن كونه تتقاذفه العوامل الخارجية بشتى الطرق ولا ينعم إطلاقاً برضى النفس الحقيقي، يكاد يكون على غير وعي تماماً بذاته وبالإله وبالأشياء، وحالما يكف عن الانفعال فهو يكفّ عن الوجود أيضاً. أما الحكيم، من حيث هو حكيم، فإن الاضطراب لا يعرف إلى قلبه منفذًا، بل هو ـ نظراً إلى ما يتصف به، وفق ضرورة أزلية محددة، من وعي بذاته وبالإله وبالأشياء ـ لا يكف عن الوجود أبداً وينعم بانبساط الروح الحقيقي. ولئن بدا السبيل الذي أشرت إليه وعراً جداً، فإنه لا يتعذر مع ذلك الاهتداء إليه، إذ لا شك أن كل ما يندر وجوده يصعب بلوغه، إذ هل يُعقل، لو كان الخلاص في

متناولنا وبوسعنا الفوز به دونما عناء شديد، ألا يعبأ به أحد تقريباً؟ لكن كل ما يكون نفيساً يكون صعب المنال بقدر ما يكون نادراً.

ثبت المصطلحات

لاتيني - فرنسي - عربي

A

Abjectio	Mésestime de soi	استهانة بالذات
	Dépréciation de soi	
Acquiescentia in se ipso	Contentement de soi	رضى بالذات
Actio	Action	فعل
Adaequatus	Adéquat	تام - مطابق
Admiratio	Admiration	إعجاب
Aemulatio	Emulation	منافسة
Aeternitas	Eternité	أزل
Aeternus	Eternel	أزلي
Affectio	Affection	انفعال - تأثر - عرض
Affectus	Affect - Affection	انفعال - شعور
Afficere	Affecter	أثّر
Agere	Agir	فعل
Ambitio	Ambition	طموح

Amor	Amour	حب
Amor sui	Amour de soi	حب الذات
Animi fluctuatio	Fluctuation de l'âme	تقلّب النّفس
	Flottement de l'âme	
Animi Pathema	Passion de l'âme	انفعال النّفس
	Passivité de l'âme	
Animi praesenti	Présence d'esprit	حضور البديهة
Animosita	Fermeté	رباطة الجأش
Antipathia	Antipathie	نفور
Appetitus	Appétit	شهوة
Attributum	Attribut	صفة
Audacia	Audace	جرأة - جسارة
Avaritia	Avarice	بخل
Aversio	Aversion	نفور
Axioma	Axiome	بديهية

B

Beatitudo	Béatitude	غبطة
Benevolentia	Bienveillance	عطف
Bonum	Bien - Bon	خير - حُسْنٌ - حَسَنٌ
(Summum) Bonum	Bien suprême	خير أسمى - خير أعظم

C

Causa	Cause	علة، سبب
Causa adaequata	Cause adéquate	علّة تامة
Causa immanens	Cause immanente	علّة محايثة
Causa inadaequata	Cause inadéquate	علّة غير تامة
Causa sui	Cause de soi	علّة ذاته
Civis	Citoyen	مواطن

Civitas	Cité, Société civile, Etat	دولة، مجتمع مدني
Clementia	Clémence	رحمة
Cognitionis Privatio	Privation de connaissance	عدم المعرفة
Cognoscere	Connaître	عرف
Commiseratio	Commisération	شفقة
Commotio	Emotion	انفعال ـ تأثّر
Communis utilitas	Intérêt commun	صالح عام
	Utilité commune	مصلحة عامة
Conari	S'efforcer de	سعى، جَدَّ
Conatus	Effort	سعي، جهد، مجهود
Conceptus	Concept	تصوّر، مفهوم
Concordia	Concorde	وئام
Confusus	Confus	مختلط، مبهم، ملتبس
Conscientiae morsus	Resserrement de conscience	حسرة
Consternatio	Consternation - Stupeur	ذهول
Contemptus	Mépris	احتقار
Contingentias	Contingence	حدوث ـ جواز
Contingens	Contingent	حادث ـ جائز
Convenientia	Convenance	ملاءمة، مطابقة
Corollarium	Corollaire	لازمة
Crudelitas	Cruauté	قسوة
Cupiditas	Désir	رغبة

D

Dedignatio	Dédain	استهانة
Definitio	Définition	تعريف، حدّ

Demonstratio	Démonstration	برهان، استدلال
Denominationes extrinsecae	Dénominations extrinsèques	تسميات خارجيّة
Desiderium	Souhait frustré	إحباط
Despectus	Mésestime	استهانة
Desperatio	Désespoir	يأس
Determinatio	Détermination	تحدّد، تحديد
Devotio	Ferveur - Dévotion	ورع
Dolor	Douleur	ألم
Duratio	Durée	ديمومة، دوام، مدة
E		
Ebrietas	Ivrognerie	إدمان الخمر
Error	Erreur	خطأ
Essentia	Essence	ماهية
Existimatio	Surestime	إفراط التقدير
F		
Falsitas	Fausseté	بطلان
Falsus	Faux	باطل
Favor	Faveur	استحسان/ إحظاء
Finitus	Fini	محدود
Forma	Forme	صورة، شكل
Fortitudo	Force d'âme	قوة النفس
G		
Gaudium	Epanouissement, Contentement	انشراح، انبساط
Generalissimus	Généralissime	أعم العموم
Generosita	Générosité	مروءة، أريحية

Gloria	Gloire	مجد
Gratia	Reconnaissance	امتنان
Gratitudo	Gratitude	عرفان الجميل
H		
Hilaritas	Gaieté - Allégresse	بهجة
Honestas	Honnêteté	شرف، نزاهة
Honestus	Honnête	شريف، نزيه
Horror	Horreur	استهجان
Humanitas	Humanité	إنسانية
Humilitas	Humilité	تذلل
I		
Idea	Idée	فكرة
Idea vera	Idée vraie	فكرة صحيحة
Imaginare	Imaginer	تخيّل
Imaginatio	Imagination	مخيلة، خيال، تخيّل
Imago	Image	صورة
Impossibilis	Impossible	مستحيل، ممتنع
Impudentia	Impudence	وقاحة
Indefinitus	Indéfini	غير محدود
Indignatio	Indignation	استياء
Intellectus	Intellect - Entendement	عقل، ذهن، فهم
Intellectus actu	Intellect en acte - Entendement en acte	عقل بالفعل
Intellectus potentia	Intellect en puissance - Entendement en puissance	عقل بالقوة

Intellectus infinitus	Intellect infini - Entendement infini	عقل لانهائي، عقل لامحدود
Intelligentia	Intelligence - Connaissance claire	فهم
Intelligere	Comprendre	فَهِمَ
Intrepidus	Intrépide	باسل
Invidia	Envie	حسد
Ira	Colère	غضب
Irrisio	Dérision	استهزاء
L		
Laetitia	Joie	فرح، سرور
Lemma	Lemme	مأخوذة
Libido	Lubricité	شبق
Luxuria	Gourmandise	شراهة
M		
Malum	Mal - Mauvais	شرّ - قُبح - قبيح
Melancholia	Mélancolie	كآبة
Memoria	Mémoire	ذاكرة
Mens	Ame - Esprit	نفس
Metus	Crainte	خشية
Misericordia	Miséricorde	رحمة
Modestia	Modestie	تواضع
Modus	Mode	حال
Mutilus	Mutilé	مبتور، مشوه
N		
Necessarius	Nécessaire	ضروري
Necessitas	Nécessité	ضرورة، وجوب

Notiones communes	Notions communes	معان مشتركة، معان شائعة

O

Odium	Haine	كراهية
Opinio	Opinion	رأي، ظن

P

Paenitentia	Repentir	ندم
Passio	Passion	هوى، انفعال سلبي
Pati	Pâtir	انفعل
Perfectio	Perfection	كمال
Perseverare in existendo	Persévérer dans l'existence	استمر في الوجود
Philautia	Amour - propre Amour de soi	حب الذات
Pietas	Moralité	أخلاقية
Possibilis	Possible	ممكن، جائز
Postulatum	Postulat	مصادرة
Potentia	Puissance	قوة، قدرة
Privatio	Privation	عدم، انعدام
(Cognitionis) Privatio	Privation de connaissance	عدم معرفة
Propensio	Inclination	ميل
Prudentia	Prudence	حصافة
Pudor	Honte	خجل، عار
Pusillanimitas	Pusillanimité	جبن

R

Ratio	Raison	عقل

Realitas	Réalité	واقع
Religio	Religion	دين
Res	Chose	شيء
Res particulares	Choses particulières	أشياء جزئية
Res singulares	Choses singulières	أشياء فردية

S

Saevitia	Férocité	شراسة
Scholium	Scolie	حاشية
Scientia intuitiva	Science intuitive	علم حدسي
Securitas	Sécurité	أمن
Sobrietas	Sobriété	قناعة
Spes	Espoir	أمل
Substantia	Substance	جوهر
Summum Bonum	Bien suprême	خير أسمى
Superbia	Orgueil	زهو
Sympathia	Sympathie	تعاطف

T

Temperantia	Tempérance	اعتدال
Timidus	Peureux	هيوب
Timor	Crainte - Peur	خشية، خوف
Titillatio	Chatouillement	دغدغة
Tristitia	Tristesse	حزن
Turpis	Vil - Vilain	مخز

V

Veneratio	Vénération	إجلال
Vera (Ratio)	Raison vraie	عقل صحيح

Verecundia	Pudeur	حياء
Verum	Vrai	حق
Vindicta	Vengeance	ثأر
Virtus	Vertu	فضيلة
Vis	Force	قوة
Vituperiatio	Blâme	توبيخ
Volitio	Volition	إرادة، فعل إرادي
Voluntas	Volonté	إرادة
Vulgus	Foule	عامة، رعاع، جمهور
Vulgus	Vulgaire	عامي، عامة، سوقة
Z		
Zelotypia	Jalousie	غيرة

المراجع

افنان، سهيل محسن. **المعجم الفلسفي (فارسي ـ عربي)**. بيروت: دار المشرق، 1969.

حلمي، محمد مصطفى. **علم الأخلاق لسبينوزا**. القاهرة: [د. ن.]، 1984. (تراث الإنسانية)

زكريا، فؤاد. **إسبينوزا**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1981.

Books

Darbon, André. *Etudes spinozistes*. Paris: Presses universitaires de France, 1946. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Guéroult, Martial. *Spinoza*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974. (Collection analyse et raisons; 18)

T.1 : *«Dieu» (Ethique I).*

T.2: *«L'Ame» (Ethique 2).*

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza; Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*. New York: Schocken Books, [1969].

Conferences

Spinoza au XXe siècle: Actes des journées d'études organisées les 14 et 21 janvier, 11 et 18 mars 1990 à la Sorbonne par le centre de

recherche sur l'histoire des systèmes de pensée modernes de l'université de Paris I-Panthéon-Sorbonne (UFR de philosophie). Paris: Presses universitaires de France, 1993.

الفهرس

ـ أ ـ

ـ ب ـ

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ظ -

- ع -

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ م ـ

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

علم الأخلاق



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

ـ «... لذلك سأعالج طبيعة الانفعالات وقوّتها وما للنّفس من سلطان عليها (...) كما لو كان الأمر يتعلّق بخطوط وسطوح وجوامد...» (**علم الأخلاق**، الباب الثالث، التمهيد).

ـ «... وحتّى يقوم بحثي في هذه المسألة على نفس حرّية التفكير التي عهدتها في الأبحاث الرياضية، كنتُ شديد الحرص على عدم الاستهزاء بأعمال الإنسان، فلا أرثي لها ولا أسخط عليها بقدر ما أسعى إلى فهمها. وهكذا فقد نظرت إلى انفعالات الإنسان (...)، لا على أنّها عيوب عالقة بطبيعته، وإنّما على أنّها من مقوّماته وتنتمي إليه مثلما ينتمي الحرّ والبرد والنّوء والرّعد إلى طبيعة الجـوّ...». (**كتاب السياسة**، الفصل الأوّل، الفقرة الرابعة).

- **باروخ سبينوزا (1632 ـ 1677)**: كان فيلسوفاً ديكارتيّاً أوّل الأمر ثم بنى فلسفته الخاصة. تميّز بحرصه الشديد على حرّية التفكير. من مؤلّفاته: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، نشرها غُفلاً من اسمه وأكّد فيها ضرورة الفصل بين الدّين والدّولة وحرّية التفكير والتعبير؛ أمّا كتابه هذا في **علم الأخلاق**، فقد وضعه على غرار كتب الهندسة، متوخّياً تسلسل البراهين وترابطها.

- **جلال الدّين سعيد**: أستاذ الفلسفة في الجامعة التونسية؛ من مؤلّفاته: **الأخلاق والإطيقا عند سبينوزا** (بالفرنسية)، **وأبيقور (الرسائل والحِكم)**.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 12 دولاراً
أو ما يعادلها



ISBN 978-9953-0-1556-9
9 789953 015569